JOHN HENRY NEWMAN
UND DER REFORMATORISCHE PROTESTANTISMUS

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
an der Philosophischen Fakultät
der Johann Wolfgang Goethe Universität
zu Frankfurt am Main

vorgelegt
von

Hermann Eigelsheimer

aus Frankfurt am Main

1964

JOHN HENRY NEWMAN
UND DER REFORMATORISCHE PROTESTANTISMUS

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
an der Philosophischen Fakultät
der Johann Wolfgang Goethe Universität
zu Frankfurt am Main

vorgelegt
von

Hermann Eigelsheimer

aus Frankfurt am Main

1964

Diese Kopie wurde nur zum eigenen und persönlichen Gebrauch angefertigt (§§ 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik) und darf nicht für gewerbliche Zwecke verwendet werden.

D 38|457

Referent: Prof.D.Karl Gerhard Steck
Korreferent: Prof.Dr.Helmut Viebrock
Tag der mündlichen Prüfung: 1o.Juli 1963

Druck und Einband :
Rudolf Stehle, Düsseldorf, Klosterstr. 114
Telefon : 35 o3 73

Stadt- u. Univ.-Bibl.
Frankfurt/Main

65|6000 x

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

A Einleitender Teil

I. Die bisherige Behandlung des Problems und Begrenzung des Themas 7

II. Kurze, themagebundene Darstellung der anglikanischen Tradition sowie der zeitgeschichtlichen Situation Newmans 1o

III. Das Problem der Gegenüberstellung 33

IV. Urteile Newmans über den Protestantismus 41

B Systematischer Hauptteil

V. Newmans Lehre De Sacra Scriptura, dargelegt und kritisch erörtert im Lichte des reformatorischen Schriftverständnisses 53

1. Die Vorgegebenheit und Exklusivität der Schrift 53
2. Der mangelnde Lehrcharakter der Schriftaussage und die Bedeutung der Regula Fidei 56
3. Die Entwicklungsfähigkeit der Schrift 64
4. Die Inspiration der Schrift in ihrem Verhältnis zur Regula Fidei 73
5. Die zusammenfassende Kritik Newmans am reformatorischen Schriftverständnis und der Subjektivismus protestantischer Schriftauslegung 77

VI. Die Lehre von der Tradition im Verständnis Newmans und ihre kritische Beurteilung aus reformatorischer Sicht 82

1. Die Notwendigkeit der mündlichen Überlieferung 83

Seite

2. Das Wirken der Tradition in der Geschichte 85
3. Die Bedeutung des Chalcedonense für das Traditionsverständnis Newmans 88
4. Die Autorität der Konzilien 9o
5. Newmans Kritik am protestantischen Traditionsverständnis 91
6. Abschließende kritische Stellungnahme aus reformatorischer Sicht 93

VII. Die Anschauung Newmans über die Institution und Autorität der Kirche, dargelegt und kritisiert in ihrem Verhältnis zum reformatorischen Kirchenverständnis 1oo

1. Die Frage der Notwendigkeit der ecclesia visibilis für den Glauben des Einzelnen 1oo
2. Autoritative, sichtbare Kirche und ecclesia creatura verbi 1o6
3. Die Vollmacht des Papstes 117
   a) Das Autoritätsdenken Newmans 117
   b) Das Infallibilitätsverständnis Newmans 119
4. Der Einzelne und die Autorität der Kirche 127
   a) Ansätze einer Theologie des Einzelnen bei Newman 127
   b) Die Kritik Newmans am protestantischen Gebrauch des Privaturteils 132
   c) Beurteilung der Newman'schen Kritik 135
5. Exkurs zu Newmans Aufsatz "On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine" von 1859 138

VIII. Die Erkenntnislehre Newmans: Übernahme oder Fortführung der protestantischen Position? 149

1. Glaube und Vernunft als sich ergänzende Komponenten im Sinne von "gratia naturam non tollit sed perficit naturam" 149
2. Die Stimme des Gewissens 158

IX. Die Lehre von der Rechtfertigung als Hauptpunkt der Divergenz 166

Seite

1. Rechtfertigung allein durch den Glauben oder Rechtfertigung auch durch Gehorsam? 166

a) Das Sola Fide in der Sicht Newmans 166
b) Beurteilung der Newman'schen Kritik 175
c) Die Gegenthese Newmans: Rechtfertigung auch durch Gehorsam 181

aa) Newmans Bild vom natürlichen Menschen 182
bb) Die Bedeutung der Taufe 185
cc) Die Rechtfertigung des Sünders auch durch Gehorsam 19o
dd) Der Newman'sche Kooperationsschematismus in reformatorischer Sicht 197

2. Die Unzulänglichkeit der reformatorischen Imputationslehre 2o3

a) Die Kritik Newmans 2o3
b) Das Urteil Newmans in reformatorischer Sicht 211

C Schlußteil

X. Ist die Theologie Newmans wirklich d i e Widerlegung der Reformation? 217

Anmerkungen 224

Literaturverzeichnis 266

Abkürzungsverzeichnis siehe Anmerkungen p.265

I. DIE BISHERIGE BEHANDLUNG DES PROBLEMS UND BEGRENZUNG DES THEMAS

So sehr die Bedeutung des großen englischen Kardinals für die katholische Theologie und Kirche ständig im Wachsen begriffen ist, und so sehr dort die theologische Auseinandersetzung mit seinen Werken gepflegt und gefördert wird, wobei vor allem an die großartigen Newman-Studien des Cardinal Newman-Kuratoriums zu denken ist, so wenig hat es die protestantische Theologie bisher für wert erachtet, sich mit dem Leben und Werk des Mannes zu befassen, den man als die größte Glaubensgestalt des 19. Jahrhunderts bezeichnet hat. Es gibt m.W., von einer kürzeren Arbeit abgesehen, keine einzige systematische Darstellung seiner Theologie aus protestantischer Feder, von einer kritischen Stellungnahme zu seiner Position ganz zu schweigen. Über eine lexikographische Erfassung unter dem Stichwort "Newman" ist man bisher nicht hinausgekommen, und naturgemäß überschreitet eine derart begrenzte Darstellung kaum eine nur äußerliche Skizzierung. Wie wenig man aber auch hier die wahre Bedeutung Newmans recht zu würdigen wußte, zeigt der Artikel in der protestantischen Realenzyklopädie, für den Ferdinand Kattenbusch verantwortlich zeichnet. Seine Darlegungen vermögen trotz der reichhaltig angeführten Belege keine echte Auseinandersetzung mit Newman zu liefern; so beschreibt er dessen Jugendjahre mit der etwas abwertenden Bemerkung: "Er war das älteste von sechs Kindern, ungewöhnlich frühreif, von lebhafter Phantasie, grüblerisch, zu Aberglauben und Skepsis gleich sehr disponiert."[1] Über das Leben und Werk des Theologen Newman glaubt Kattenbusch feststellen zu müssen: "In seinem Charakter liegen große Schwächen ziemlich deutlich am Tage. Die Wahrhaftigkeit hat in mancher Beziehung bei ihm Not gelitten."[2]

Mit diesen beiden Zitaten ist der Artikel hinreichend gekennzeichnet; man hat bei seiner Lektüre bisweilen den Verdacht, daß dem Verfasser alles Katholische von vornherein als suspekt erschien, und daß eine gewisse innere Voreingenommenheit ihn hinderte, das Werk des Konvertiten Newman in seinem ganzen Umfang zu erfassen. Die Vorwürfe gegen Newman, die ~~xxxxxx~~ unter der Kritik Kattenbuschs verborgen sind, sind m.E. ebenso unbegründet wie die Anklagen von Charles Kingsley, Newmans zeitgenössischem Gegner.[3]

Positiv erwähnt werden muß dagegen das auch heute noch unüberholte Werk von Heinrich Julius Holtzmann "Kanon und Tradition" aus dem Jahre 1859.[4] Auf vier Seiten gibt Holtzmann eine glänzend formulierte Darstellung der Oxforder Bewegung und ihrer seiner Ansicht nach katholisierenden Tendenzen: "Letzte Consequenz war daher der Einzug der puseyitischen Theologie in die katholische Kirche, wie derselbe seit 1845 in großartiger, die unaufrichtige Lauheit deutscher Halbbrüder beschämenden Weise statt hatte."[5] Im Fortgang der Arbeit wird sich herausstellen müssen, inwieweit dieses Urteil zu Recht besteht. Holtzmann unternimmt es auch, Newmans "Prophetical Office" einer wenn auch sehr knappen Kritik zu unterziehen, und seine Darlegung kann durchaus den Anspruch auf sachgemäße Wiedergabe Newmans erheben.

In die Geschichte der Entstehung, den Geist und den Werdegang des "Oxford-Movement" führt ein das ausgezeichnete Werk von Otto Pfleiderer "Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825" von 1891.[6] Ebenso sachkundig geschrieben ist der Artikel über "Traktarianismus" in der Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche von Rudolf Buddensieg.[7] Eine Abhandlung neueren Datums zum gleichen Thema ist die profunde Arbeit des anglikanischen Theologieprofessors Owen Chadwick mit dem Titel "The Mind of the Oxford Movement" von 1960.[8] Da die drei zuletzt genannten Werke jedoch mehr die Entwicklung der hochkirchlichen Reformbewegung von 1833 in ihrer Gesamtheit beschreiben, als daß sie der speziellen Darstellung der Newman'schen Theologie gewidmet sind, werden sie erst im folgenden Kapitel die gebührende Erwähnung finden.

Die m.W. einzige ausführlichere Würdigung der Lebens und Werkes Newmans von einem protestantischen Autor ist der Aufsatz von Walther Nigg "John Henry Newman" aus dem Jahre 1957.[9] Eine ausgesprochene Sachlichkeit der Darlegung und eine angemessene Kritik kennzeichnen gleichermaßen diese Abhandlung, und so ist sie denn am besten geeignet, dem heutigen Leser den Geist und die Theologie Newmans nahezubringen, will man nicht sofort zu einer der zahllosen Veröffentlichungen katholischer Theologen greifen.

In diesem Zusammenhang verbleibt mir noch zu ergänzen, daß von katholischer Seite, soweit ich die Literatur zu überblicken vermag, bisher noch kein Werk über die Newman'sche

Theologie in ihrem Verhältnis zur reformatorischen Position erschienen ist, jedoch ist es wohl verständlich, wenn das katholische Interesse an dieser Seite Newmans keinen besonderen Eifer zeigt.

Die vorliegende Arbeit unternimmt somit den Versuch, die Frage, die Newman durch seine Theologie und seine Konversion zur römischen Kirche an den Protestantismus richtete, sachlich und kritisch zu beantworten. Die Bedeutung und das Werk Newmans sind indessen von einer derartigen Tragweite, daß m.E. zwei Einschränkungen unerläßlich sind.

Begrenzung des Themas auf den anglikanischen Newman bis zur Konversion 1845

Es ist hauptsächlich der anglikanische Newman, der sich in seinem Schrifttum mit der protestantischen Theologie auseinandersetzt, denn nichts anderes als das Ergebnis seiner kontroverstheologischen Untersuchungen, die er im Geist der Oxforder Reformbewegung anstellt, führte ihn zur römischen Kirche. Nach seiner Konversion wendet sich seine Aufmerksamkeit vorwiegend anderen Dingen zu, und Stellungnahmen zum Protestantismus finden sich nur noch vereinzelt. Daher ist naturgemäß in unserem Zusammenhang nicht das Urteil des katholischen Newman von entscheidender Bedeutung, sondern hier interessiert vor allem die Position, die der Anglikaner in seiner Kontroverse mit dem Protestantismus vertrat, und die ihn schließlich zum Übertritt in die römische Kirche bewegte. Aus diesem sachlichen Grund erscheint es mir angemessen, mich in meiner Darstellung auf die anglikanischen Werke zu beschränken. Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß gelegentlich auch Arbeiten aus der katholischen Zeit als Beleg herangezogen werden, aber der Akzent muß auf den ersteren liegen.

Begrenzung des Themas auf die inhaltlichen Hauptpunkte

Die kritische Auseinandersetzung mit der Theologie Newmans ist in gewisser Weise durch Newman selbst schon in bestimmte Bahnen gewiesen, da es zumeist immer wieder die gleichen Lehrpunkte sind, in denen er seinen Dissensus gegenüber dem Protestantismus feststellen muß. Liest man seine anglikanischen Hauptwerke

hinsichtlich der Frage durch, in welchen Sachgebieten er die Kontroverse mit dem Protestantismus pflegt, so ist unschwer festzustellen, daß es vor allem fünf Problemkreise sind, in denen er sich nahezu fortlaufend gegen protestantische Einflüsse abgrenzt. So treten besonders hervor die Fragen nach dem rechten Schriftverständnis, der Lehre von der Tradition und von der Kirche, dem Problem der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und schließlich die Frage nach dem richtigen Rechtfertigungsverständnis. Wenn immer sich Newman kritisch zur protestantischen Theologie äußert, gilt sein Interesse einem dieser fünf Themen. Es versteht sich daher von selbst, daß die vorliegende Untersuchung hauptsächlich diesen angeführten Sachgebieten nachzugehen hat.

Der kritische Leser wird vielleicht bemängeln, daß kein eigenes Kapitel über die Sakramente aufgenommen wurde. Hierzu ist zu sagen, daß Newman in dieser Frage hinsichtlich unserer Themastellung ausgesprochen still ist; gelegentlich geht er zwar darauf ein, wie vor allem in dem berühmten Tract 9o, aber einen Punkt der Kontroverse scheint er hierin nicht in erster Linie gesehen zu haben, wenn auch die wenigen Aussagen, die sich hierzu finden, bewußt anglikanisch formuliert sind. Es wäre daher m.E. der Theologie Newmans unangemessen, wollte man in einem Versuch, sein Urteil über den Protestantismus herauszuarbeiten, z.B. die Abendmahlslehre besonders hervorheben. Die Aussagen Newmans geben, wenn ich ihn recht verstehe, dazu keinen direkten Anlaß.

II. KURZE, THEMAGEBUNDENE DARSTELLUNG DER ANGLIKANISCHEN TRADITION SOWIE DER ZEITGESCHICHTLICHEN SITUATION NEWMANS

Es erscheint mir schwer vorstellbar, wenn nicht gar unmöglich, die theologische Arbeit und Intention John Henry Newmans recht zu verstehen und zu würdigen, ohne daß zuvor darüber Klarheit herrscht, in welcher theologiegeschichtlichen Tradition Newman steht und aus welcher zeitgeschichtlichen Situation heraus

er seine Werke konzipiert. Im folgenden soll daher versucht werden, in der gebotenen Kürze und stets im Blick auf Newmans spezifische Position die ihm nahestehenden Strömungen der anglikanischen Kirchengeschichte darzustellen und im Anschluß daran die Lage der anglikanischen Kirche zur Zeit Newmans.

Dieser Aufgabe ist zwar Owen Chadwick in seinem Werk "The Mind of the Oxford Movement"[1] bereits mit ausführlicher Genauigkeit nachgekommen, und seine Ergebnisse dürfen hier mit Dank übernommen werden. Es erscheint mir jedoch ungenügend, mich mit einem Hinweis auf die ausgezeichnete Darstellung Chadwicks zu begnügen, da im allgemeinen dem protestantischen Leser der Entwicklungsgang der anglikanischen Theologie, besonders hinsichtlich der theologischen Voraussetzungen Newmans, nicht in genügendem Maße bekannt sein dürfte. Ein weiteres Werk, das in diesem Zusammenhang eine betonte Erwähnung finden muß, ist das glänzend geschriebene und auch wohl heute noch unüberholte Buch des protestantischen Theologen Otto Pfleiderer "Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825" aus dem Jahre 1891.[2] Pfleiderer bringt eine großartige Darlegung der philosophischen, theologischen, politischen und kirchenpolitischen Ursachen, die durch ihr gegenseitiges Aufeinanderwirken die Reaktion der Oxforder Reformbewegung heraufbeschworen. Im zweiten Teil dieses Kapitels werde ich daher dieses Werk für meine knappe Darstellung heranziehen. Schließlich bleibt mir noch zu erwähnen der ebenfalls mit großer Sachkenntnis und Genauigkeit abgefaßte Artikel über "Traktarianismus" von Rudolf Buddensieg. Auf 35 Druckseiten vermittelt Buddensieg einen plastischen Eindruck von der Entstehungsgeschichte, dem Werdegang und der Wirkung des "Oxford-Movement" auf die anglikanische Theologie.[3]

1. Die "High Church Tradition" seit Königin Elizabeth I bis zur Zeit vor der Entstehung des "Oxford-Movement" von 1833, dargelegt in ihren wichtigsten Stadien

Verfolgt man die Entstehungsgeschichte der anglikanischen Kirche, so ist unschwer festzustellen, daß die große Wende, die sich im 16. Jahrhundert unter Heinrich VIII vollzog, nicht in erster

Linie eine Tat aus religiösen Motiven gewesen ist, sondern ein parlamentarisch-politischer Akt. Derselbe König, der die Trennung der englischen Kirche von der römischen durchführte, war nicht allzu lange Zeit davor vom Papst wegen seiner rigorosen Frontstellung gegen Luther mit dem Titel eines "Defensor Fidei" geehrt worden; als der Papst ihm nun untersagte, seine verwickelten Eheverhältnisse nach eigenem fürstlich-souveränen Ermessen zu lösen, war Heinrich VIII entschlossen, sich dem päpstlichen Urteil in dem gleichen Maße zu widersetzen, wie er zuvor die katholische Wahrheit vertreten hatte. Die sogen. englische Reformation ging vom Thron aus, sie nahm also nicht wie auf dem Kontinent ihre Richtung von unten nach oben, sondern umgekehrt; sie gründete sich nicht auf die persönliche Glaubens- und Gewissensüberzeugung weniger Einzelner, sondern sie war ein parlamentarisch-politisches Geschäft. Man hat nicht ganz zu Unrecht bemerkt, daß sie diesen Zug durch zwei Jahrhunderte nie ganz verloren hat.[4] Rudolf Buddensieg meint daher, man könne nur sehr bedingt von einer Geschichte der Kirche in England reden, es liege vielmehr eine Geschichte des Kirchentums vor: "Ihre Geschichte ist die Geschichte des Kirchentums, nicht der Kirche, nicht vertieften Innenlebens, sondern liturgischer, dogmatischer und organisatorischer Fragen."[5]

Besaß der Anglikanismus in seinen Anfängen nicht wie die neuen Kirchen des Kontinents ein ausgebautes theologisches Konzept, das er der Papstkirche entgegensetzen konnte, zählte er keinen Mann zu den Seinen, der etwa wie Luther oder Calvin durch ein umfangreiches Schrifttum das spezifisch Neue der reformatorischen Erkenntnis gegenüber dem überlieferten Glauben vertrat, eben weil die geistigen Voraussetzungen zu einer Reformation in England nicht in gleicher Weise gegeben waren, so ist es verständlich, daß die Theologie der sich jetzt "anglikanisch" nennenden Kirche von Anfang an den Charakter einer Zwischenlösung trug. Nicht von Grund auf reformatorisch orientiert, war sie zwar antirömisch, nicht aber antikatholisch ausgerichtet.

So sprach bereits im 16. Jahrhundert der erste elizabethanische Erzbischof von Canterbury, Matthew Parker, vor allem aus kirchenpolitischen Erwägungen, von einer "golden mediocrity" oder einer "via media".[6] Bedingt einerseits durch

die Entstehungsgeschichte der anglikanischen Kirche überhaupt, sodann durch die häufigen und zeitlich schnell aufeinanderfolgenden Thronwechsel nach Heinrich VIII und endlich durch die damit verbundene Umkehrung der jeweiligen Konfession hatten sich bereits zwei extreme Parteien gebildet[7]: einmal die kontinental ausgerichteten Protestanten, die ihren Meistern in Genf und Zürich die Treue hielten, zum anderen die Führer der "Church of Queen Mary", welche der festen Überzeugung waren, daß die Annahme des Katholizismus die Unterwerfung unter den Hl. Stuhl einschloß und diese Lehre mit Nachdruck vertraten. Diese beiden Parteien in einer Herde zusammenzuhalten, war das erklärte Ziel Bischof Parkers. Erfolg hatte er nur in bescheidenem Maße, denn latent arbeiteten beide Strömungen auf eine Änderung in der Verfassung und Lehre der anglikanischen Kirche hin. "Golden mediocrity never commanded the affections of the whole country."[8]

Die konservative, d.h. prokatholische Richtung, der man allmählich die Bezeichnung "high and dry" zulegte, erhielt nun einen unerwarteten Auftrieb durch den Umstand, daß mit der stärkeren Hinwendung der Theologen des späten 16. Jahrhunderts zur frühen Kirche und zu den Vätern eine Union zwischen konservativen und traditionalistischen Elementen der anglikanischen Kirche zustande kam. Hatte der Anglikanismus auf Grund seiner Entstehung von je-her dem Gebiet der Tradition einen größeren Raum belassen als etwa die reformatorischen Kirchen des Kontinents, so entdeckte man nun durch das eifrige Studium der Väter, daß deren Stimme mehr für die Konservativen als für die streng protestantisch Ausgerichteten sprach. Zudem hatten sich alle großen Reformatoren auf die Väter berufen. Nach reformatorischer Auffassung war zwar deren Autorität dem Zeugnis der Schrift untergeordnet und sekundär, aber "they had not supposed that the Christian Church had, from the very beginning, misunderstood the Biblical message, and therefore the evidence of the early Church possessed a theological and controversial importance."[9] Von dem Usus der Reformatoren, die Väter "subsidiary and secondary to the Bible"[10] zu zitieren, trat allmählich eine entscheidende Gewichtsverlagerung zugunsten der Väter ein. So versuchte man bereits damals, was im Hinblick

auf Newmans Tract 9o von wesentlicher Bedeutung ist, die 39 Artikel der "Church of England" in stark katholisierendem Sinn zu interpretieren. Im folgenden Jahrhundert wird dann der Kirchenhistoriker Thomas Fuller erklären, die 39 Artikel seien vergleichbar mit Kinderkleidern, die für ein späteres Alter geschneidert worden seien, damit die Kinder in sie hineinwachsen könnten. Chadwick bemerkt dazu wohl mit Recht: "Whether the original authors of the articles were looking for that breadth and liberty, assigned to them by a more Latitudinarian age, is doubtful."[11] Rückblickend läßt sich daher über das 16. Jahrhundert sagen, daß gegen Ende des Saeculums eine enge Verbindung zwischen der konservativen und der traditionalistischen Strömung entstand; beide Tendenzen, die strenge Bewahrung alles Bestehenden und gründliches Studium der Väter der katholischen Kirche bilden von nun an gleichermaßen die Grundlage der "High Church Tradition".

Wenden wir uns nun kurz den großen Kirchenvätern des 17. Jahrhunderts zu, den "Caroline Divines". Sie sind es, auf deren anglo-katholische Theologie die Reformbewegung von Oxford vor allem Bezug nimmt. Der berühmte Theologe Richard Hooker (ca. 1554 - 16oo) gilt als der Vater dieser neuen Schule, und ihren klügsten Vertreter fand sie wohl in dem in Oxford lehrenden William Laud (1573 - 1645). Weitere wichtige Vertreter dieser Richtung sind George Herbert (1593 - 1633), John Donne (1572 - 1631), John Cosin (1594 - 1672), George Bull (1634 - 171o), Bramhall (1594 - 1663) und vor allem Launcelot Andrewes (1555 - 1626). Beriefen sich nun die Gründer des "Oxford-Movement" von 1833 zur Stütze ihrer ekklesiologischen Reformpläne mit Recht auf die genannten Kirchenväter, so muß dennoch hinzugefügt werden, daß z.B. Hooker, Herbert und Donne in ihren dogmatischen Aussagen als noch stark reformatorisch orientiert gelten. Die Gründung der anglikanischen Kirche lag bereits einige Jahre zurück, und wenn es auch keine nennenswerten reformatorischen Schriften in England gegeben hatte, welche die Loslösung von Rom bedingt hätten, so war die gelehrte Forschung inzwischen doch nicht müßig gewesen und hatte in manchen Punkten eine gewisse Annäherung an den kontinentalen Protestantismus erreicht; nicht zuletzt legen auch die 39 Artikel

hierfür ein deutliches Zeugnis ab. So kann denn auch von den "Caroline Divines" nicht ohne weiteres gesagt werden, sie hätten es unternommen, die reformatorische Lehre rundheraus abzulehnen. Andererseits müssen wir erneut hinzufügen, daß ihre Position eine etwas zwiespältige war. Katholische Elemente fanden Einlaß in das Denken der "Caroline Divines", obwohl sie in ihrer Gesamtkonzeption durchaus nicht unreformatorisch waren. "In George Herbert, John Donne, Launcelot Andrewes, John Cosin, Thomas Jackson, William Laud, there is an air which is somehow redolent of Catholicism, while it is still Reformed. In Herbert, or in Donne, we may find some of the best of Reformed theology, whether pastoral or dogmatic. There is no question of repudiating the Reformation. And yet the air is fresh, and not blowing simply from the usual quarters in Protestant thought."[12]

Worin haben wir nun die Ursachen für dieses Neue zu suchen, für diese Theologie, die man nicht mehr in ihrer Gesamtheit als reformatorisch orientiert bezeichnen darf? Einmal in der schon erwähnten Hinwendung zu den katholischen Vätern, deren Stimme oft nur schwer mit den Aussagen der Reformation in Einklang zu bringen war. Zum anderen kommt jedoch als entscheidendes Element hinzu, daß die Neuentdeckung der platonischen Philosophie den Geist der Theologen stark zu beeinflussen begann. Das 16. Jahrhundert war in seiner Grundhaltung nicht besonders metaphysisch interessiert gewesen und hatte so einen Bereich des geistigen Lebens unausgefüllt gelassen,[12a] den der frisch gewonnene Platonismus jetzt auszufüllen versprach. Theologisch deutlich ausgeprägt finden wir diese neuen platonischen Gedanken bei Thomas Jackson. In seiner Haltung gegenüber der sichtbaren Welt bietet sich ein Sakramentalismus dar, der unter den Autoren des vergangenen Jahrhunderts seinesgleichen sucht. Ein Vierzeiler von Jackson mag als Beleg genügen:

"The man that looks on glass
On it may stay his eye
Or, if he chooseth, through it pass
And then the heaven espy." 13

Wenn Newman später z.B. das Amt des Priesters als einen Weg vom Äußeren zum Inneren bezeichnet[14], so wird offenbar, daß er sich hiermit mit Recht auf die anglikanische Tradition berufen kann.

Diese beiden bisher gezeigten Grundanschauungen des 17. Jahrhunderts, die Berufung auf die Väter als die allein wahrhaftigen Schriftinterpreten, und ein Sakramentalismus von Natur und Übernatur, der eine Brücke zur Sakramentenlehre der Kirche zu ermöglichen schien, waren von wesentlicher Bedeutung für den Geist der Oxforder Bewegung von 1833.

Innerhalb des 17. Jahrhunderts bleibt nun noch ein weiteres Element zu erwähnen, welches die hochkirchliche Bewegung ebenfalls stärker als bisher unterstützte: der Episkopalismus. In der Auseinandersetzung mit den Puritanern nämlich wurde die anglikanische Geistlichkeit gezwungen, das Amt des Bischofs neu zu begründen. Zu Zeiten der ersten elizabethanischen Bischöfe war die Ordination durchaus nicht unabdingbare Voraussetzung gewesen, wenn auch die Regel. Als jedoch die Puritaner nun daran gingen zu behaupten, das "Presbyterian ministry" allein sei von göttlicher Vollmacht und die Regierung zu überzeugen suchten, das "Episcopal ministry" abzuschaffen, konnte die Reaktion der orthodoxen Anglikaner nicht ausbleiben. Die drohende Gefahr sah man auf hochkirchlicher Seite vornehmlich darin, daß ein extremer Puritaner, falls ihm die Ordination verweigert wurde, diese beispielsweise in Genf erhielte und als ordinierter Bischof dann nach England zurückkehren könnte. Die Kontrolle der anglikanischen Kirche war daher zunächst nur ein administrativer Akt, der mehr auf pastoraler Zweckdienlichkeit beruhte als auf einer expliziten theologischen Lehre. Erst als die Kontroverse mit den Puritanern sich zuspitzte, suchte man die Rechtmäßigkeit des Bischofsamtes lehrmäßig zu begründen. Wieder dienten ausführliche Väterquellen als Beleg, und bereits ab 1590 begann die anglikanische Kirche, sich mit einem gewissen Erfolg gegen die Puritaner durchzusetzen, wenn die Streitigkeiten sich auch bis weit in das 17. Jahrhundert fortsetzten.

Im Verlaufe dieser Auseinandersetzung hatte man nahezu unbewußt gleichzeitig das Verhältnis zum kontinentalen Protestantismus ein wenig modifiziert. So war um 1610 eine einflußreiche Strömung der "Church of England" auf Grund historischer Studien der Kirchengeschichte der festen Ansicht, daß das bischöfliche Amt in der traditionellen Form gottgegeben (God-given) war. Noch zeigte man sich nicht so exklusiv wie später

das "Oxford-Movement", aber die Tendenz ist deutlich: "They did not deny that the ministries of the continental Protestants were good; but they believed that this ministry was the best, the complete ministry as God had intended his Church to be ordered."[15]

Ein zusätzliches Anwachsen der hochkirchlichen Bewegung wurde begünstigt durch die Tatsache, daß mit den politischen Umständen des Bürgerkrieges der Calvinismus immer mehr in Mißkredit geriet. Ihm wurde - "however unjustly and however faintly"[16] - vorgeworfen, die Verfassung der "Church of England" desavouieren zu wollen und auf einen Sturz der Monarchie hinzuarbeiten. Die anglikanische Tradition wurde nun entschieden als solche verstanden, welche den Calvinismus nicht ein-, sondern ausschloß. Die wahre Tradition lief jetzt über Richard Hooker, William Laud, Herbert Thorndike, Bull und Jeremy Taylor (1613 - 1667), und nicht über Hall (1574 - 1656) und Baxter (1615 - 1691). Die Strenge des sogen. "Restoration Settlement" von 1660/62, das Männer wie Baxter von jeder kirchlichen Tätigkeit ausschloß, und die schroffen Maßnahmen gegen die Dissidenten hatten zur Folge, den Einfluß der Calvinisten fast völlig auszuschalten. Wieder einmal wurde deutlich, daß die Reformer des "Oxford-Movement" sich mit Recht auf wesentliche Zweige der anglikanischen Tradition berufen konnten.[17]

In unserer kurz gefaßten und natürlich nicht vollständigen Darstellung der "High Church Tradition" in ihren wichtigsten Stadien sind wir mittlerweile bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts gelangt. War zwar die anglikanische Theologie durch die beschriebenen rigorosen Maßnahmen auch geschwächt worden, so kam es dennoch nicht zu einem Niedergang. Die folgenden 50 Jahre, 1650 - 1700, wenn man hier eine zeitliche Aufgliederung vornehmen will, sind gekennzeichnet durch die Fortführung und Weiterentwicklung der Ideen, deren Grundlage bereits gelegt war. Einerseits gingen die berühmten Platoniker von Cambridge nun daran, den Weg, den Thomas Jackson zu Beginn des Jahrhunderts bereits vorangegangen war, weiter zu verfolgen und zu festigen. Ihre Fähigkeit, Platonismus und Christentum miteinander zu harmonisieren, bewegte sich oft an der Grenze des Erträglichen.[18] Zum anderen zählte ein umfangreiches Studium der Vätertheologie immer mehr zum Aufgabenbereich jedes angesehenen Theologen.

Henry Hammond (1605 - 1660), Bramhall (1594 - 1663), Jeremy Taylor und später Pearson und Gunning schrieben umfassende patristische Studien. Diese Männer und die von ihnen beeinflußte Theologie der folgenden Jahre distanzierte sich nun auch bewußter als bisher von dem kontinentalen Protestantismus. "These latter no longer looked for their inspiration to the school of Zürich or of Geneva, or even of Wittenberg."[19] Sie orientierten sich an der Theologie der frühen Kirche, der "antiquity", und versuchten, deren Implikationen systematisch für die kirchliche Lehre und religiöse Praxis auszuführen. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß, wie Chadwick schreibt, "their thought should diverge increasingly from the thought of the continental Protestants."[20]

Der Hauptunterschied, der zwischen anglo-hochkirchlicher und reformatorischer Theologie mittlerweile deutlich geworden war, trat zutage in Luthers "articulus stantis et cadentis ecclesiae", der Lehre von der Rechtfertigung. Zwar hatte sich auch die anglikanische Kirche durch Artikel 11 der 39 Artikel zu der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben bekannt, aber, wie wir bereits sahen, war die reformatorische Theologie nicht mehr der Hauptorientierungspunkt. Die Anarchie des Bürgerkrieges hatte eine Unzahl neuer Sekten hervorgebracht, [illegible] und einige dieser Glaubensgemeinschaften schienen [illegible] einer antinomistischen Interpretation des Rechtfertigungsartikels zuzuneigen, nach dem Grundsatz "provided that I cling to Christ's Cross, it matters not what works I do".[21] Der Kampf Luthers gegen die Antinomisten fand nun in der anglikanischen Kirche eine [illegible] Parallele. Gegen diese sektiererische Irrlehre versuchte man jetzt die Lehre von der Rechtfertigung in eine Sprache zu kleiden, welche der Notwendigkeit der guten Werke und des menschlichen Eifers einen größeren Raum zubilligte, als es unter protestantischen Theologen üblich schien. Es ist offensichtlich, daß man mit dieser Art der Gegenüberstellung die echte reformatorische Lehre bereits nicht mehr recht erfaßte. Wenige allerdings unterschätzten in ihrer Neufassung der Rechtfertigungslehre die Macht der Erbsünde so sehr wie Jeremy Taylor, und wenige gingen so weit wie George Bull, der erklärte, Paulus

dürfe nur im Lichte des Jakobus verstanden werden, und nicht umgekehrt. Die Tendenz ist auch hier deutlich: "This veering away from the old, sharp language of 'sola fide' became, in some measure, characteristic of high Anglican thought in the later 17th century."[22] Man war jedoch immer noch der Ansicht, die genuine reformatorische Theologie wiederzugeben, oder doch zumindest sinngemäß und folgerichtig zu ergänzen.[23]

Überblicken wir noch einmal die Geschichte der "High Church Tradition" von ihrer Entstehung bis etwa zum Jahre 1700, so sind es vor allem drei Divergenzpunkte, die sich zwischen anglikanischer und reformatorischer Theologie herauskristallisiert hatten:

1. Die stärkere Betonung der Vätertheologie.
   Die englischen hochkirchlichen Theologen suchten die Rechtmäßigkeit ihrer Theologie durch die Schrift u n d durch die Väter zu begründen. Obwohl sie Luther und Calvin nicht gering achteten, so glaubten sie doch nicht, die Reformatoren seien notwendig höher einzuschätzen als z.B. Thomas von Aquin.
2. Die allmähliche Aufweichung des Artikels von der Rechtfertigung allein durch den Glauben.
   Im Kampf gegen das Sektenunwesen suchte man diese Lahre so zu formulieren, daß gleichzeitig die Notwendigkeit der guten Werke betont wurde.
3. Die Neubesinnung auf den göttlichen Charakter des Bischofsamtes.
   Die anglikanischen Theologen waren der Uberzeugung, daß ihre Art des bischöflichen Amtes zwar nicht die einzig gute, aber bestmögliche Form sei und der göttlichen Ordnung am nächsten komme.

Als vierten Divergenzpunkt könnte man noch erwähnen, daß die Versuche der Theologen von Cambridge, den christlichen Glauben mit dem Platonismus zu vereinen, ebenfalls nicht geeignet waren, die ohnehin schon beträchtliche Spannung zwischen der "High Church Tradition" und der reformatorischen Theologie zu überwinden.

Mit der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert treten wir ein in das Zeitalter der Vernunft, das Zeitalter, in welchem die Philosophie von John Locke (1632 - 1704) und seiner These von der "Reasonableness of Christianity" historisch wirksam wurden. Das 18. Jahrhundert mit seinem durch die neuen philosophischen Ideen begründeten Deismus, der gerade in England eine bedeutende Ausprägung fand, brachte naturgemäß einen starken Rückgang der hochkirchlichen Tradition mit sich. Der Vernunftbegriff eines John Locke war der Geschichte von Natur aus wenig freundlich gesinnt oder dachte doch zum mindesten sehr gering über Argumente, die ihre Begründung allein in der Geschichte fanden. Im Gegensatz zur "High Church Tradition" des 17. Jahrhunderts fragte man jetzt nicht mehr so sehr danach, was irgend ein verehrter Theologe oder Philosoph der Vergangenheit geglaubt hatte, sondern man ging jetzt daran zu untersuchen, ob das, was der Betreffende geglaubt hat, auch wahr ist. Von der bis dahin unangefochtenen Autorität einer großen Persönlichkeit der Geschichte wandte man sich nun der Aufgabe zu, die Richtigkeit des in der Historie ausgesagten Sachverhaltes selbst kritisch zu überprüfen; das überkommene Autoritätsverständnis erwies sich nicht mehr als ausreichende Begründung der Theologie. Der Komplex der neuen Wissenschaften sowie die empirische Philosophie bewirkten eine Umwälzung in der gesamten europäischen Geistigkeit. Nicht mehr dann galt jetzt etwas als notwendig wahr, wenn ein großer Theologe es als wahr bezeichnet hatte, sondern nur dann, falls die Wahrheit der betreffenden Sache aus dieser selbst heraus nachgewiesen werden konnte. Weder die reformatorische Theologie noch die der Väter konnte länger die obligatorische Ausgangsbasis sein, von der aus die Schrift verstanden werden mußte. Einige kühne Denker gingen so weit zu behaupten, die Reformatoren und auch die Väter könnten den Zugang zur Wahrheit sogar verhindern. Eine sich als verbessert verstehende Philosophie und eine genauere Naturerkenntnis ließen alle Autoritäten als überholt, rückständig und irreführend erscheinen. Die so entstehende liberale Strömung meinte schließlich, man könne den Paulus besser durch Locke verstehen und begreifen als etwa durch Luther oder Augustinus.

Die große Zeit der hochkirchlichen Bewegung des 17. Jahrhunderts war damit endgültig vorüber. Die noch lebenden

Vertreter dieser Richtung waren weitaus in der Minderzahl und von dem nun herrschenden liberalen Flügel durch einen beträchtlichen Abstand getrennt. Jetzt noch die Theologie der "Caroline Divines" zu vertreten hieß dem Archaismus huldigen. Blieben aber einige Unbeirrbare dennoch der Überlieferung ihrer Vorgänger treu und vertieften sie damit die Kluft zur geltenden Theologie, so sahen sie sich gleichermaßen von der ebenfalls rationalistischen Theologie des Kontinents abgesondert. Die sich auf Luther und Calvin berufenden Kirchen schienen sich während des 18. Jahrhunderts von ihrer eigenen Tradition zu lösen. Endlich entfiel der üble Brauch des Bekenntniszwangens in den lutherischen Kirchen, und ihre sakramentale Theologie wurde in dem gleichen Maße weniger sakramental, als sie sich mehr rational auszurichten suchte. Sogar kühne Versuche wurden unternommen, die Schrift selbst mehr als bisher zu kritisieren. Sah sich die hochkirchliche Bewegung im eigenen Land in die Defensive gedrängt, so war zugleich deutlich, daß sie auch von dem kontinentalen Protestantismus keine Unterstützung erwarten durfte. Betrachtete sich der Rest der "High Church Tradition" auch noch als protestantisch, so war man doch jetzt eher als je zuvor dazu geneigt, den Dissensus gegenüber den protestantischen Kirchen des Kontinents zu betonen. "By 1800 the remnant of English high churchmen, though they avowed themselves still to be Protestant, saw little in common between their Protestantism and the Protestantism of Geneva or Wittenberg, which they were now inclined, more than at any previous epoch since the Reformation, to repudiate."[24]

Die liberale Strömung des 18. Jahrhunderts oder "the Latitudinarianism", wie sie in England selbst bezeichnet wurde, lockerte allmählich den Bereich des Glaubens in der anglikanischen Kirche. So versuchte man denn auch, die 39 Artikel, einst als Abgrenzung gegen den Unglauben gedacht, nun im neuen Geist zu interpretieren.

An dieser Stelle müssen wir uns jedoch daran erinnern, daß diese Möglichkeit eines Neuverständnisses der Artikel den Liberalen gerade durch die Tätigkeit der "Caroline Divines" bereits gezeigt worden war, vor allem durch die Schule von William Laud (1573 - 1645). In Artikel 11 wird z.B. in reformatorischen Wendungen die Lehre von der Recht-

fertigung allein durch den Glauben bekundet, und Artikel 13 besagt, daß die Werke der Heiden in der Sicht Gottes nicht gut sein können. Im Kampf gegen das Sektierertum hatten die "Caroline Divines" sich genötigt gesehen, die Notwendigkeit der guten Werke stärker zu betonen, als der Wortlaut des Artikels es zuließ, und George Bull hatte sich in seinem Versuch, Paulus durch Jakobus zu verstehen, bemüht, auch die Werke der Heiden noch als gut gelten zu lassen. Hatten die "Caroline Divines" so durch eine z.T. rabbulistische Argumentationsweise die 39 Artikel sehr ethisierend ausgelegt, so hatten sie damit generell zugestanden, daß eine dogmatische Lehrfixierung der Vergangenheit nicht mehr ist als eine menschliche Konstruktion, und daß ihre Annahme die Möglichkeit eines neuen Verständnisses nicht ausschließt.

Die Liberalen nun ihrerseits griffen diese grundsätzliche Idee auf, schlugen aber den umgekehrten Weg ein. Wo man 1oo Jahre zuvor sehr streng interpretiert hatte, neigte man nun einer überaus mildenAuslegung zu. Die liberale Tendenz griff immer weiter um sich. Die berühmte Deutung der 39 Artikel von Gilbert Burnet (1643 - 1715) hatte die erklärte Absicht, einer möglichst großen Zahl unterschiedlicher Geister die obligatorische Unterschrift unter die Artikel nahezulegen. So unterschrieben später im Jahrhundert liberale Theologen wie William Paley (1743 - 18o5) und Watson (1737 - 1816), um ihre Stellung innerhalb der "Church of England" nicht zu verlieren, aber sie verstanden zweifellos nicht alle Artikel in ihrem ursprünglichen Sinn. Die Artikel, so erklärten sie, dürften nicht so interpretiert werden, als bänden sie alle Geister aller Zeiten der anglikanischen Kirche an eine obsolete Lehrfixierung. "It was argued by some that the articles could not have been intended to bind all English minds for all time, whatever the results of Scriptural study, and that they were, therefore, intended to be articles of peace in the Church, not to be articles exacting an 'exanimo' assent to the doctrines individually contained therein."[25]

In diesem Zusammenhang ist ein Hinweis auf Newman von Interesse. Als dieser nämlich versuchte, in seinem Tract 9o die 39 Artikel gegen die liberalen Zeittendenzen nicht nur in anglo-katholischem Verständnis der"Caroline Divines", sondern im römisch-katholischen Verständnis zu interpretieren, rief er einen allgemeinen Sturm der Entrüstung hervor, sogar innerhalb

der eigenen hochkirchlichen Bewegung. Unaufrichtigkeit, Kasuistik und Unehrenhaftigkeit wurden ihm zur Last gelegt. Wie auch immer man zu dem Newman'schen Versuch stehen mag, solche Vorwürfe sind völlig ungerechtfertigt, denn die Art und Weise, eine letztmögliche Deutung in die Artikel hineinzupressen, war in der anglikanischen Theologiegeschichte mit den unterschiedlichsten Intentionen oft genug vorgeführt worden. Chadwick bemerkt daher mit Recht: "The novelty was not in his handling the articles to extract the maximum breadth from their language."[26]

Mit der Feststellung, daß der starke Einfluß der liberalen Theologie die Bedeutung der "High Church Tradition" mit Erfolg immer mehr zurückdrängte und deren wenige Anhänger den Vorwurf des Archaismus nur zaghaft und ungenügend zu widerlegen wußten, möchte ich meinen kurzen Überblick beenden. Die hochkirchliche Bewegung war in die Defensive verwiesen, ihr baldiges Ende schien nahe zu sein, und doch stand ihr der Kampf mit dem "Evangelical Movement" und dem Einwirken der deutschen idealistischen Philosophie noch bevor. Die Romantik, die in dieser Situation ihre Hilfe anbot, war nur eine scheinbare Errettung. Über diese Ereignisse jedoch, die der Entstehung der hochkirchlichen Reformbewegung von 1833 unmittelbar vorausgehen, soll in knapper Form im folgenden Abschnitt berichtet werden.

2. Die Oxford-Reformbewegung von 1833

Die Ursachen und Beweggründe, welche zum sogen. "Oxford-Movement" oder "Tractarianism" von 1833 führten, waren nicht allein mit den politischen und kirchenpolitischen Ereignissen der zwanziger und dreißiger Jahre gegeben, sondern reichten vielmehr zurück in die theologische und geistesgeschichtliche Entwicklung der zweiten Hälfte des 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Nach der Überzeugung der einschlägigen Forschung vollzog sich ein allmählich einsetzender Wandel der Ideen dadurch, daß der philosophisch-ethische Idealismus Kants und Fichtes auf das englische Geistesleben einzuwirken begann.[27] Während in Frankreich die Schriften eines Rousseau und Montesquieu den glorreichen Anbruch einer neuen Zeit verkündeten, geschah in England

diese Vermittlung des als gänzlich neu Empfundenen weniger durch die Ideen der Großen Revolution als durch den Einfluß des deutschen Idealismus. Im ganzen Land erschallte die ungestüme Forderung nach all dem, was man jetzt unter modernem Geistesleben verstand, d.h. vor allem der Ruf nach der Freiheit des Gewissens, der Wissenschaft, der Weltanschauung, der Entfaltung der eigenen Persönlichkeit, des Ichs schlechthin. Jeder Autoritätsbegriff wurde leicht und oft zu voreilig als suspekt angesehen. Heftige Angriffe gegen die vermeintliche kirchliche Unfreiheit wurden geführt, entschieden verlangte man die Trennung von Kirche und Staat, und das konnte für den orthodoxen Anglikanismus die Auflösung der "Established Church" bedeuten. Im Eifer der Auseinandersetzung wurde das Begehren der nach jeglicher Freiheit Dürstenden immer heftiger, und es dauerte nicht lange, bis sich der bestehende Geistliche Stand selbst in Frage gestellt fand. Nicht viele der Neuerer erkannten zur rechten Zeit, daß bei dieser Maßlosigkeit, alles bisher Gewesene radikal zu verneinen, der Mensch mit leeren Händen zurückbleiben, und daß dieser Hunger nach der Aufrichtung einer freien und selbständigen Persönlichkeit notwendig in Zweifel und Resignation enden mußte. Erst allmählich und mit Zögern dämmerte es in den Köpfen weniger großer Geister, daß das viel besprochene Problem der Freiheit nur dann recht gelöst zu werden vermochte, wenn nicht nach der Freiheit überhaupt, sondern nach der "Freiheit wozu?" gefragt wurde. Aus dem Überschwang der Gefühle und Sehnsüchte heraus gelangte man so allmählich auf den Boden der Romantik, und sie war es denn auch, die sich der bedrohten Kirche hilfreich zur Seite stellte. Die totale Ablehnung jeglicher Autorität wußte gerade das Bedürfnis nach einer echten, übernatürlichen Vollmacht wieder zu erwecken, und die einzige Institution, die sich in dem allgemeinen Wirrwarr dem suchenden Geist anbot, fern und anscheinend unberührt vom Strudel der Zeit, war die katholische Kirche. Sie allein versprach die Sicherheit, welche der Mensch von sich aus bei aller Eifrigkeit des Strebens nicht zu finden vermochte. "Der Hunger nach Freiheit, der den einzelnen ganz auf sich selbst zu stellen versprach, schlug um in Zweifel, Verlangen und Weltschmerz und aus diesem heraus bei vielen zur Bergung der eigenen Persönlichkeit in dem stärkst-gebundenen Geistesleben, das noch

existierte in der katholischen Kirche."[28] Die kirchliche Frömmigkeit der Gebildeten in England fand so eine Erneuerung, und wenn der insulare und traditionsbewußte Brite auch oft vor einer Konversion zur Papstkirche zurückscheute, so begeisterte er sich doch zumindest für die katholische Kirche des Mittelalters, nicht zuletzt unter dem Einfluß der Romane von Sir Walter Scott und dessen Verständnis des Mittelalters. Der Mann, welcher in dieser Situation in entscheidendem Maße auf das geistige Leben seines Landes einwirkte, war Samuel Taylor Coleridge (1772 - 1834).

Coleridge war es, der entschieden vor einer allzu eilfertigen Interpretation der zeitgenössischen deutschen Philosophie warnte und in seinem Werk "Aids to Reflection" von 1825 die idealistische Philosophie Kants, Fichtes und Schellings auf englischen Boden verpflanzte. Ernüchtert hatte er sich von seinen gescheiterten Jugendidealen losgesagt und war durch die Vermittlung der idealistischen Philosophie wieder zur Versöhnung mit dem kirchlichen Glauben gelangt. Ähnlich wie bei Schleiermacher gehen bei ihm Verstand und Gefühl, Glaube und Wissen einen derart engen Bund miteinander ein, daß er sich wieder der christlichen Wahrheit zuwandte und nicht zu Unrecht von vielen als ein glühender Verteidiger des kirchlichen Glaubens gegenüber dem irreligiösen Rationalismus seiner Zeit angesehen wurde; auf der anderen Seite jedoch setzte er sich gleichzeitig in Widerspruch zu den orthodoxen Anglikanern, als er eben unter Einfluß der deutschen Philosophie dem Glauben gegenüber dennoch eine freiere Haltung vertrat, da er diesen weniger auf eine supranaturale Autorität zu gründen suchte als auf "das ideale Wesen des menschlichen Geistes selbst".[29] Verstand er unter dem Christentum nicht vor allem Dogma und Ritus, sondern die Forderung nach absoluter sittlicher Vollkommenheit, und geriet er auch mit dieser Auffassung in Widerspruch zu den Orthodoxen, so näherte er sich gleichzeitig den in der Universität Cambridge beheimateten "Evangelischen", die man wohl als die englischen Pietisten bezeichnen darf. Indes, auch zu dieser Gruppe fand er kein echtes Verhältnis, da er im Gegensatz zu ihnen das Christentum nicht als ein nur übernatürliches dem menschlichen Geist gegenüberstellte, sondern im Wesen des Menschen selbst die Ursprünge zu finden glaubte, die unter dem Einfluß des christ-

lichen Glaubens zur Vollkommenheit entwickelt worden seien. Auf Grund dieser Überzeugung sah er auch die Forderungen des Christentums nicht im Widerspruch zur recht verstandenen und angewandten Vernunft. Somit wird deutlich, daß seine Position eine merkwürdig schillernde war, und in ihm philosophische und theologische Elemente noch eine Einheit bildeten, die kurz darauf in der Reformbewegung in Oxford in schroffen Gegensatz zueinander treten sollten. "In ihm, dem Romantiker mit dem doppelten Gesicht, Verteidiger einerseits des Kirchenglaubens gegen eine rationalistische Entleefung, andererseits Vorkämpfer für die freiere Begründung der überlieferten Theologie, ruhen noch geeint die beiden Richtungen des kirchlichen Denkens".[30]

Die bedingte Berührung des Coleridge mit den Ideen der "Evangelischen" zwingt uns, noch einen kurzen Blick auf die Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts zu werfen, die vor allem durch John Wesley (1703 - 1791) begründet wurde. Dieser bekämpfte ebenfalls das von den biblischen Idealen sich immer mehr entfernende "high and dry" Kirchentum der orthodoxen Anglikaner und wandte sich erbittert gegen ihren in Dogma und Ritus sich erschöpfenden Glaubensbegriff. Gegen diesen engstirnigen Formalismus, der in ausgeklügelten Lehrdefinitionen das Wesen des christlichen Glaubens ergründet zu haben vermeinte, und damit das Bedürfnis des religiösen Gemütes der breiten Volksschichten nicht zu stillen vermochte, führte Wesley das glaubende Gewissen ins Feld. Da er durch die überzeugende Kraft seiner Predigten das Sünden- und Gnadenbewußtsein neu zu beleben wußte, fand er im Gegensatz zu den Orthodoxen den Weg zu den Herzen der einfachen Gläubigen, und auch eine nicht geringe Zahl von Geistlichen stand seinen Bemühungen wohlwollend gegenüber. Auch diejenigen "Evangelischen", die sich nicht mit den Methodisten liierten, förderten seine Ideen. Indes bestand der große Mangel der Bewegung darin, daß Wesley in seinem berechtigten Eifer, die Erweckung durch die Kraft der im Glauben geleisteten Werke zu finden, die Verbindung zur gelehrten Forschung und zur Geschichte seiner Zeit abreißen ließ; infolge der eigenen Engherzigkeit und Schroffheit blieb die erhoffte Wirkung auf die kirchliche Theologie aus.

Die große Zeit Wesleys jedoch war vor der Jahrhundertwende; inzwischen waren nahezu 3o Jahre vergangen, Coleridge hatte 1825 seine "Aids to Reflection" geschrieben, und die Evangelischen in Cambridge hatten sich mittlerweile auch dem gelehrten Studium zugewandt. Sie waren nach wie vor bereit, jeden in ihre Reihen aufzunehmen, der die Notwendigkeit des tätigen Glaubens betonte, und sie verzichteten dafür gerne auf ein exaktes Glaubensbekenntnis in allen wesentlichen Punkten. Das Werk des verehrten Coleridge schien mit der Forderung nach sittlicher Vollkommenheit auf erste Sicht ihrer Grundhaltung sehr nahe zu kommen, und so vollzog sich allmählich aus den verschiedenartigsten Ursprüngen heraus eine Neubesinnung und Neubewertung des altüberlieferten Glaubens der Väter. Nicht klar definiertes Dogma, sondern tätige Nächstenliebe lautete jetzt die einheitliche Tagesparole, wie unterschiedlich sie auch im einzelnen motiviert wurde. In gleicher Weise, wie nun infolge dieser Geisteshaltung der persönliche Glaube in den Vordergrund trat, rückten Bekenntnis- und Kirchenverfassungsfragen notwendig in den Hintergrund. Auf Kosten der Sakramente kam die Predigt zu neuen unerwarteten Ehren, und die übereinstimmende Forderung nach dem Glauben, der in Liebe tätig ist, lockerte zwangsläufig die Schranken zwischen der etablierten Staatskirche und den Dissidenten. Rudolf Buddensieg bemerkt dazu in seinem überaus gehaltvollen Artikel über die Reformbewegung von Oxford: "War aber die im Bekenntnis festgelegte Lehre etwas Unwesentliches, die Verfassung ein Adiaphoron, so mußte die Frage aufgeworfen werden, ob die Kirche dieser Lehre und Verfassung überhaupt noch ein Recht auf Eigenart, auf Absonderung von anderen Kirchengemeinschaften, auf Existenz habe."[31] Diese Frage offen auszusprechen scheute sich in der Tat niemand mehr, und es war daher aus theologischen Gründen höchste Zeit, daß die Männer des Oriel College der Universität Oxford auf den Plan traten.

Es wäre nun allerdings verfehlt anzunehmen, daß allein der Zustand der allgemeinen theologischen und philosophischen Unklarheit die Reaktion der orthodoxen Anglikaner hervorgerufen hätte; wie schon öfters in der Geschichte der christlichen Wahrheit waren es nicht in erster Linie streng theologische

Glaubensfragen, welche die Sache ins Rollen brachten, sondern vor allem kirchenpolitische Ereignisse, die zu jener Zeit die Gemüter heftig erhitzten.

Die Spannung der allgemeinen geistigen Lage nahm rapide zu, als die von Coleridge und den Evangelischen vertretenen Ideen auch im Parlament ihren Niederschlag fanden. Der Auftakt zur offenen und erbitterten Auseinandersetzung war gegeben, als im Jahre 1828 das Ministerium von John Russell die Aufhebung der Testakte durchdrückte, d.h. sich offiziell zum Grundsatz von der allgemeinen Gewissensfreiheit bekannte. Man muß sich klarmachen, was dieser Beschluß für die anglikanische Staatskirche bedeutete: die Preisgabe der Testakte öffnete den erklärten Gegnern der Staatskirche, den Nonkonformisten, nicht nur den Weg ins Parlament, sondern billigte ihnen obendrein noch ein Mitspracherecht bei der Entscheidung über kirchliche Reformen zu. Das aber hieß in der Praxis: die Staatskirche hörte auf, Staatskirche zu sein, und es versteht sich von selbst, daß man in Oxford diesen Fehdehandschuh mit berechtigtem Eifer ergriff.

Indes, mit dieser staatlichen Maßnahme sollte es nicht sein Bewenden haben. Die Erregung in Oxford war noch auf dem Siedepunkt, als im folgenden Jahre 1829 der Premierminister Sir Robert Peel das Gesetz der sogen. "Katholiken-Emanzipation" oder "Katholische Reliefbill" durchbrachte, um das revoltierende Irland zu beruhigen. Der erbitterte Widerstand der Orthodoxen wurde mit der kalten Schulter abgewiesen, natürlich alles andere als zum Schweigen gebracht. Hatte die Testakte lediglich Bestimmungen aufgehoben, die nur mehr auf dem Papier standen, wenn auch die Orthodoxen streng daran festhalten wollten, so empfand die Kirche jetzt umso stärker den Geist der neuen Zeit, der sie mit einiger Schärfe berührte. Die offizielle Beseitigung der Kirche als Staatskirche schien nur noch eine Frage der Zeit [illegible] zu sein.

Die mittlerweile bis aufs äußerste angespannte Lage verschärfte sich noch mehr, als auf Grund des englischen Thronwechsels und der politischen Umstände der französischen Julirevolution die Whigs die Regierung übernahmen. Gegen die hartnäckigen Einwände der Lords und der Bischöfe des Oberhause

beschlossen sie 1832 die von der ganzen Nation heftig geforderte Parlamentsreform. Im Rausch des Erfolges stimmte das Parlament auch noch einem Antrag Lord Broughams zu, der eine weitere einschneidende Maßnahme zur Folge hatte: die Berufung in geistlichen Angelegenheiten, wofür bis dahin ein vom König ernannter "Geistlicher-Delegatenhof" zuständig war, wurde nun einem Ausschuß des "Geheimen Rates" überwiesen, d.h. aber den Händen von Laien, nämlich den Oberrichtern der weltlichen Gerichte. "Damit war die Stimme der Bischöfe, seit mehr als 1oo Jahren (seit 1714) in der nicht mehr berufenen Konvokation zum Schweigen gebracht, auch im Parlament und in der Oberinstanz des 'Geheimen Rates' selbst in grundsätzlichen Kirchenfragen beseitigt. "[32]

Somit wird offenbar, wie die verschiedenartigen geistigen Strömungen der Zeit sowohl im breiten Volk als auch in seiner höchsten Vertretung entschieden wirksam zu werden begannen, und wie die streng kirchlich orientierten Anglikaner immer mehr in die Defensive gedrängt wurden. Die Kirche war in ihrer Substanz bedroht, und kühne Politiker sagten ihr in aller Offenheit ihr baldiges Ende voraus. So schmähte J. Hume die Staatskirche in aller Form im Unterhaus, und der Premierminister Lord Earl Grey riet den Prälaten des Oberhauses in schadenfreudigem Ton, "ihr Haus zu bestellen". Hinzu kam noch, daß durch den heftigen Widerstand, den Adel und Geistlichkeit den z.T. auch sehr zeitgemäßen Reformen entgegenbrachte, die liberale Strömung der breiten Volksschichten genährt wurde und nicht wenige Bischöfe ihr Leben durch die Exzesse des Pöbels bedroht sahen. Die Ablehnung der Kirche war allgemein vernehmbar. Als das Parlament von 1833 schließlich mit der Kirchenreformbill die Hälfte der irischen Bistümer "als einen Akt der Gerechtigkeit gegen das irische Volk"[33] aufhob, um den z.T. skandalösen Zustand des Pfründenunwesens einzuschränken, konnte die hochkirchlich orthodoxe Reaktion nicht mehr länger auf sich warten lassen. "Jetzt war die Stunde da, die Kraft der Vergangenheit gegen die Verwüstungen der kirchenfeindlichen Gegenwart ins Feld zu führen."[34]

Die Gegenbewegung ging von Mitgliedern der Universität Oxford aus. Herrschten zur damaligen Zeit in Cambridge die Evangelischen, so war in Oxford die Erinnerung an den berühmten Kirchenvater William Laud (1573 - 1645). und seine anglokatholische Theologie noch nicht verblaßt, zumal auch dessen Schule hier geblüht hatte. Überhaupt läßt sich sagen, daß in Oxford das Ansehen der großen "Caroline Divins" des 16. und 17. Jahrhunderts stets in hohen Ehren gestanden hatte. Um dem allgemeinen Zeitgeist entgegenzuwirken, gab bereits seit 1827 John Keble sein "Christian Year" heraus[35], vornehmlich eine Sammlung religiöser Lieder, die sich an den Lauf des Kirchenjahres anschloß; die Gesänge atmeten inhaltlich tiefe und ernsthafte Frömmigkeit und waren in ihrer Form völlig mit Dogma und Ritus der anglikanischen Hochkirche verwachsen. In dem allgemeinen Durcheinander der geistigen Orientierungsmöglichkeiten machten sie einen tiefen Eindruck auf die nach echter kirchlicher Sicherheit hungernden Laien und erwarben somit der aufkommenden Reformbewegung viele Freunde. Nicht zuletzt aber übten sie einen nachhaltigen Einfluß auf die geistige Haltung von John Henry Newman aus, der bis dahin, wie er in seiner "Apologia" selbst bezeugt, noch als ein Schüler seines freisinnigen Lehrers Whateley gegolten hatte[36]. Bereits seit 1826 aber stand Newman in engem freundschaftlichen Verkehr mit einem Mann, dessen katholisierende Neigungen ebenfalls ihre Wirkung auf Newman nicht verfehlten, nämlich mit Richard Hurrel Froude. Aus seinen "Remains", die nach seinem Tode von Newman und Keble herausgegeben wurden, ersieht man, wie der hochmütige Anglikaner alles mit einem abgrundtiefen Haß verfolgte, was auch nur entfernt den Hauch einer reformatorischen Gesinnung trug, und seine gehässigsten Auslassungen brachte er vor gegen "Luther und Melanchthon und Co."[37]. Newman beschreibt in seiner "Apologia" sehr anschaulich, wie er durch die Gedanken Frouds immer heftiger gegen die Reformation eingenommen wurde;[38] durch Froudes Vermittlung wurde Newman auch mit John Keble befreundet.[39] Diese drei Männer, Keble, Froude und Newman waren es, die nun in der Stunde der Entscheidung die Leitung der reaktionären Bewegung in die Hand nahmen.

Nach ihrer Anschauung war es sowohl aus theologischen wie aus politischen Gründen notwendig, daß die anglikanische Geistlichkeit nach Männern Ausschau hielt, welche erklärten, daß der Kirche eine göttliche und gottgegebene Vollmacht zukommt, unbeschadet dessen, in welchem Verhältnis der Staat zur Kirche steht, und daß die Autorität des Bischofs oder Pfarrers nicht auf seiner nationalen oder sozialen Position beruht, sondern auf seiner apostolischen Sendung und seiner Gewalt, die heiligen Sakramente zu spenden, und daß die Kirche immer einen Anspruch auf die Treue aller Engländer hat, einfach deshalb, weil sie die katholische Wahrheit verkündet, und weil sie als solche autorisierter und gesandter Bote Christi und seiner Apostel für dieses Volk ist. Allen diesen Gedanken gab der Fellow am Oriel College der Universität Oxford, John Keble, in seiner schon legendär gewordenen Rede Ausdruck, der er den Titel "National Apostasy" gab. Diese Anklage gilt als die Geburtsstunde des sogenannten"Oxford-Movement" von 1833. Newman, Keble, Froude und später auch der gelehrte Pusey waren die geistigen Führer. Gegenüber den Versuchen der liberalen Zeittendenzen, die Kirche zu einem Verein zu degradieren, dessen Dasein von der Laune der jeweiligen Mitglieder abhängig ist, und dessen gegenwärtige Position nur den Ausdruck der gerade vorhandenen Mehrheit darstellt, entfalteten sie in ihrer einflußreichen Schriftenreihe "The Tracts for the Times" aufs neue das Dogma von der apostolischen Sukzession der Bischöfe und ihrer gottgegebenen sakramentalen Gewalt. Unter Kirche verstanden sie demzufolge prinzipiell die sichtbare, äußerlich hierarchische, bischöflich verfaßte Kirchenanstalt.

Um die apostolische Sukzession und die göttliche Autorität der Kirche zu begründen, versuchten sie in zahllosen "catenae patrum" aus den großen Kirchenvätern der anglikanischen Tradition darzulegen, daß ihre Auffassung stets die der maßgebenden anglikanischen Theologen gewesen ist. Auch einige Traktate sind ausschließlich diesem Thema gewidmet.[40] Die "Church of England", so meinten sie, sei von jeher eine eigenständige, spezifisch englische Konfession gewesen, weder die Kirche von Rom noch die von Genf sei das erstrebenswerte Ziel, "sondern die media via zwischen Rom und Genf, das sei gewissermaßen das Formalprinzip, das ihr eingestiftet" sei.[41] Die maßgebende Norm,

nach der die anglikanische Theologie sich auszurichten habe, sei die "antiquity", der "consensus quinquesaecularis". Wir sehen, in welch konzentrierter Form hier Motive der anglikanischen Tradition wiederkehren.

Es erübrigt sich an dieser Stelle, die sogen. Theologie der "Via Media" auch nur im Aufriß darzulegen, denn diese Arbeit ist der Darstellung der Position John Henry Newmans gewidmet, der diesen "Mittelweg" am genauesten ausgebaut hat.

Bei aller Anlehnung an die "Caroline Divines" sind doch zwei beträchtliche Unterschiede zwischen der Intention des "Oxford-Movement" und der Theologie der so häufig zitierten Kirchenväter unverkennbar. Erstrebten die Männer der Reformbewegung eine "Emanzipation des ihres göttlichen Ursprungs und ihrer göttlichen Autorität wieder gewiß gewordenen Kirche von der Herrschaft des konfessionslos gewordenen Staates"[42], so hatten die "Caroline Divines" diese Neigung sogar bekämpft. Dieser Wandel indes läßt sich mit dem einfachen Hinweis erklären, daß inzwischen der Staat wirklich konfessionslos geworden war, während zur Zeit der verehrten großen anglikanischen Theologen hiervon keine Rede sein konnte.

Ein weiterer Unterschied war allerdings weitaus bedeutender und sollte sich in den kommenden Jahren, wie das Beispiel Newmans und vieler anderer zeigt, als sehr folgenreich erweisen. Versuchten nämlich die ersten Traktate, sich in ehrlichem Bemühen an die von den "Caroline Divines" vertretene Theologie anzulehnen, so ging die Diskussion in der Hitze des Gefechtes sehr bald über dieses gesteckte Ziel hinaus und ähnelte allmählich immer mehr einem Versuch, der römisch-katholischen Position nahezukommen. Was zunächst als eine bewußte Rückwendung zur eigenen glorreichen Vergangenheit erschien, erwies sich allmählich immer offensichtlicher als ein unverkennbar deutlicher Weg nach Rom. Die "Caroline Divines" mußten, bewußt oder unbewußt, nurmehr dafür herhalten, die ausgesprochen prorömischen Tendenzen zu verschleiern. Rudolf Buddensieg bemerkt daher sehr richtig: "Während nun die ersten Traktate den Finger auf das von den großen Anglikanern des 16. und 17. Jahrhunderts vertretene System legten und dessen Wiederherstellung forderten, ging der Angriff bald über diesen geschichtlichen

Rahmen hinaus und näherte sich mit seiner rabbulistischen Begriffsspielerei und seinen versteckten Untergedanken in höchst bedenklicher Weise den römischen Linien."[43] Dieses sachlich völlig zutreffende Urteil ist nicht eine persönliche Meinung, über die man verschiedener Auffassung sein könnte, denn John Henry Newman selbst, dessen authentischer Aussage in dieser Angelegenheit naturgemäß das größte Gewicht zukommen muß, läßt uns über die Ziele der Oxforder Bewegung nicht im Dunkeln. Im Jahre 1850, fünf Jahre nach seiner Konversion zur römischen Kirche, beschreibt er die Tendenzen und Absichten des "Oxford Movement" mit den allen Zweifel aufhebenden Worten: "Ich bin in vielen Jahren damit beschäftigt gewesen, zu zeigen, daß euer Platz, meine Brüder, wenn ihr die Grundsätze der Bewegung von 1833 als die eurigen anerkennt, nirgendwo anders ist, als in der Katholischen Kirche." [44] Der Fortgang der Arbeit wird zeigen, wie recht Newman mit dieser Kennzeichnung seiner eigenen Position und der hauptsächlich von ihm geleiteten Reformbewegung hat.

III. DAS PROBLEM DER GEGENÜBERSTELLUNG

Der kritische Leser wird vielleicht fragen, inwiefern mein Versuch, die Theologie der Reformation und die ihres großen anglikanischen Kontrahenten in direkte Beziehung zueinander zu bringen, berechtigt ist. Diesen möglichen Einwand hat das vorstehende Kapitel m.E. bereits implizit beantwortet, jedoch sollen in gedrängter Form die Hauptgesichtspunkte noch einmal herausgestellt werden.

Niemand wird wohl ernsthaft bezweifeln, daß in der Reformation Grundentscheidungen in Bezug auf die christliche Wahrheit gefallen sind, die sowohl für die römisch-katholische wie für die sich allmählich bildenden protestantischen Kirchen von allergrößter Bedeutsamkeit waren und noch heute sind. Man mag darüber streiten, ob diese Entscheidungen richtig oder falsch waren, man mag sich uneins sein bezüglich des Kriteriums, anhand dessen diese Frage der Richtigkeit zu ermessen ist, aber

niemand kann an der Tatsache rütteln,daß Entscheidungen vorliegen,welche jeder nachfolgenden Zeit die Wahl zwischen Annahme oder Ablehnung aufbürden.Auch diese Notwendigkeit selbst, eine Wahl vornehmen zu müssen,mag man begrüßen oder bekämpfen,aber indem man eines von beiden tut,gesteht man bereits zu, daß die geistige Gegebenheit der Vergangenheit auch von der eigenen Person eine Stellungnahme fordert,vielleicht sogar mehr als das,nämlich ein Bekenntnis.So ist die Reformation zwar eine historische Tatsache,aber sie ist zugleich mehr, sie ist eine vernehmbare Frage,an jeden,der nach ihr in die Zeit hineingeboren wird und ein offenes Ohr für die Geistes- und Theologiegeschichte mitbringt.

Der im vorstehenden Kapitel kurz geschilderte Entwicklungsgang der hochkirchlichen Bewegung hat denn auch in der Tat gezeigt,daß die anglikanische Geistlichkeit stets ein Empfinden dafür hatte,daß ihr das Verhältnis zum kontinentalen Protestantismus nicht gleichgülig sein durfte. Lassen sich auch die Ursachen,die zur englischen Kirchenspaltung führten, nur sehr bedingt mit den zeitgenössischen Ereignissen auf dem Kontinent vergleichen,und kann man demzufolge die Lehrausrichtung der anglikanischen Theologie von Anfang an nicht mit der Position Luthers oder Calvins gleichsetzen,so mag es nicht zuletzt gerade in diesem Umstand begründet liegen, daß die reformatorische Theologie für die anglikanische Kirche immer eine echte Orientierungsmöglichkeit war;das schließt selbstverständlich nicht aus,daß die insularen Briten nicht ohne eine gewisse Selbstgerechtigkeit stets danach strebten, auch in theologischer Hinsicht eine eigenständige,"spezifisch-englische" Auffassung zu vertreten,jedoch ist eine solche Geisteshaltung m.E.eher historisch-politisch als streng theologisch zu interpretieren.

Das erste offizielle Dokument der "Church of England", die 39 Artikel,zeigt unverkennbar,daß die anglikanische Kirche wesentliche Punkte der reformatorischen Theologie übernommen hat,vor allem in den Fragen des Schriftprinzips, der kirchlichen Vollmacht,der Autorität der Konzilien und der Rechtfertigung.Die Weiterentwicklung der anglikanischen

Theologie macht allerdings deutlich,daß mit dem Anwachsen der "High Church Tradition" die Neigung immer mehr hervortritt, besonders die speziell reformatorisch ausgerichteten Artikel nicht mehr in ihrem ursprünglichen Verständnis auszulegen,sondern sie unbeschadet ihres Wortlautes im römisch-katholischen Sinn zu verstehen.Ein gewisser Höhepunkt in dieser Richtung sind,wie ich darzulegen suchte,die "Caroline Divines".Ihre katholisierenden Neigungen verleihen der "High Church Tradition" ihr eigentliches Gepräge.Es ist daher etwas befremdend, daß Männer wie Hooker,Herbert und Donne dessenungeachtet auch noch als reformatorisch orientiert gelten,obwohl doch ihre Theologie eine entscheidende Grundlage für die Reformbewegung von Oxford gewesen ist.Indes zeigt sich in dieser Tatsache erneut,daß man trotz der Neubesinnung in den genannten Sachgebieten die Verbindung zum kontinentalen Protestantismus aufrechtzuerhalten suchte,man wollte diesen eher "folgerichtig ergänzen" als verneinen.Man glaubte lange Zeit nicht,die reformatorische Theologie sei falsch,sondern nur,die anglikanische sei besser;obwohl die Position der "Caroline Divines" als eine besonders deutliche Ausprägung des sog.Anglokatholizismus gilt,war sie jedoch keineswegs so entschieden antireformatorisch wie später die Newmans. Es wäre daher m.E.der Mühe wert,in einer ausführlichen Untersuchung einmal der Frage nachzugehen,in welchem Verhältnis die Theologie eines Richard Hooker oder eines William Laud zur Reformation im einzelnen steht.Man würde dann finden, daß ihre Haltung nicht ohne weiteres mit der Newmans identisch ist,indes hat das Beispiel Newmans mit wünschenswerter Deutlichkeit bewiesen,wohin der Weg führt,wenn man die Intentionen der "High Church Tradition" konsequent zu Ende denkt.

Die Gestalt und das Werk John Henry Newmans steht somit nicht isoliert innerhalb der anglikanischen Theologiegeschichte.Eine Beziehung zwischen Anglokatholizismus und reformatorischem Protestantismus hat es,das war ein Ergebnis des vorstehenden Kapitels,mit wechselnder Intensität immer schon gegeben,wenn sie sich auch erst bei Newman zu

iner so heftigen Kontroverse zuspitzte.Die Theologie Newmans stellt folglich einen Endpunkt in dieser Entwicklung dar, und daher sollte es keine ernsthaften Einwände gegen ein Unterfangen geben,nun aus reformatorischer Sicht die Frage zu prüfen,inwieweit Newman in seiner Stellungnahme und Kritik die Reformation recht verstanden hat,inwiefern er ihre Erkenntnisse und Folgerungen bejaht,noch gelten läßt,oder verneint.In einer geistigen Auseinandersetzung sind rechtes Verständnis und auch Mißverständnis gleichermaßen möglich, vielleicht sogar "wahrscheinlich",um einen Lieblingsausdruck Newmans zu verwenden,und daher sollte einem dritten Betrachter erlaubt sein,zu untersuchen,ob ein großer Theologe die Intentionen eines anderen auch erfaßt hat.Was hätte z.B. der in der Philosophiegeschichte immer wieder unternommene Versuch für einen Wert,Fichtes "Die Bestimmung des Menschen" mit der Position des Descartes zu vergleichen, wenn man ein solches Unternehmen von vornherein mit der Bemerkung ad absurdum führen wollte,Descartes sei eben ein noch stark von der mittelalterlichen Philosophie beeinflußter Rationalist gewesen,Fichte dagegen ein Idealist,ja er habe einem extremen Solipsismus gehuldigt.Niemand aber argumentiert so,obwohl Fichte den Cartesius namentlich in der besagten Schrift überhaupt nicht erwähnt,auch nicht,daß er ein Werk von ihm gelesen habe oder sonst in irgendeiner Form durch ihn beeinflußt sei.In unserem Falle sollte daher ebenso die Betrachtung gestattet sein,"Newmans Aussprache mit der Reformation" zu verfolgen;ich sage Aussprache,denn so läßt sich seine theolog.Arbeit von 1825 bis 1845 nicht ohne sachliches Recht zumindest a u c h bezeichnen.

Stehen somit m.E. keine grundsätzlichen Bedenken im Wege, das Urteil Newmans über den reformatorischen Protestantismus zu erarbeiten, um dann kritisch dazu Stellung zu nehmen, so geben auch einige spezielle Erwägungen Veranlassung zu einem solchen Versuch.

Fragen wir zunächst, welche Reformatoren Newman gekannt und welche ihrer Werke er gelesen hat. In seinem Werk "Lectures on the Doctrine of Justification" beruft er sich des öfteren auf die "Loci Communes" des Melanchthon, meist in der Absicht, diesen gegen Luther auszuspielen. Das häufige Zitieren von Calvins "Institutio" dient ebenfalls in der Mehrzahl der Fälle dem Zweck, die Dissonanz unter den einzelnen Reformatoren nicht ohne eine gewisse Genugtuung zu betonen. Die reformatorische Schrift jedoch, welche in dem besagten Werk Newmans am häufigsten und auch am ausführlichsten zitiert wird, ist Luthers Großer Galater Kommentar von 1531 ff.[1] Nun ist es gewiß kein Zufall, daß Newman für seine Kritik an der Rechtfertigungslehre Luthers gerade dessen Galater-Kommentar verwendet, denn es liegt in der Natur der Sache begründet, daß in der Exegese dieses Paulusbriefes die Lehre von der Rechtfertigung eine besonders deutliche Ausprägung finden mußte. Der Titel des ersten Kapitels des Newman'schen Werkes gibt bereits deutlich zu erkennen, daß er die spezielle Lehre Luthers zu kritisieren unternimmt. Mit der grundlegenden Betrachtung nämlich "Faith Considered as the Instrument of Justification" beginnt Newman seine groß angelegte Kontroverse gegen die Reformation, und alle die folgenden Kapitel haben die erklärte Absicht, von immer neuen Gesichtspunkten aus das Verkehrte der Luther'schen Lehre aufzuzeigen und die Richtigkeit der eigenen Auffassung zu begründen.[2] Der letzte Hauptabschnitt meiner Arbeit[3] wird hierfür hinreichend Belege bringen. Man muß Newman daher ohne Einschränkung zugestehen, daß er die Rechtfertigungslehre Luthers aus einem genuinen reformatorischen Dokument entnommen und sie dann kritisiert hat. Ob er sie auch ausreichend erkannt und sachgemäß interpretiert hat, ist eine weitere Frage, die an dieser Stelle noch nicht erörtert zu werden braucht.

Nun hat Newman in einer Anmerkung aus dem Jahre 1874 zu einer Neuauflage seines Werkes über die Rechtfertigung

erklärt, dieser Band bilde eine innere Einheit mit den zeitlich darauf folgenden beiden Büchern über die Via Media.[4] Aus diesem Urteil des Autors selbst dürfen wir wohl nicht ohne Recht folgern, daß die in diesen beiden Bänden deutlich werdende Kritik am Protestantismus, die sich jetzt hauptsächlich auf die Fragen der Schrift, der Tradition und der Kirche bezieht, von der zuvor schon gelieferten Polemik gegen die Rechtfertigungslehre nicht unbeeinflußt geblieben ist. Der Untertitel des ersten Bandes lautet: "Twelve Lectures on the Prophetical Office of the Church, viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism", und zeigt bereits in dieser Themaformulierung, daß der reformatorische Antagonist inzwischen nicht vergessen wurde. Übersehen wir auch nicht die enge zeitliche Aufeinanderfolgung dieser Werke: 1836 erschien das Buch über die Rechtfertigung, und bereits 1837 begann Newman mit VM I und II, wobei einige dieser Einzelabhandlungen bis auf das Jahr 1830 zurückgehen. Sachliche Erwägungen und die Überzeugung des Autors selbst unterstreichen daher die Folgerung, in diesen drei Bänden (d.h. Just., VM I und II) eine innerlich zusammenhängende Kontroverse mit der reformatorische Theologie zu erblicken.

Dennoch ist nun sofort hinzuzufügen, daß Newman in VM I und II nicht mehr so direkt wie in Just. die reformatorische Theologie selbst vor Augen hat. Es mag hier eher bisweilen den Anschein haben, als habe Newman im Einklang mit vielen Theologen des 19. Jahrhunderts beider Konfessionen die Reformation durch die Brille der Orthodoxie und ihrer Lehrkämpfe gesehen, denn nur so lassen sich gewisse abwertende Urteile über die Reformatoren erklären.[5] Im Verlaufe der Arbeit wird sich verschiedentlich ergeben, daß sich seine Kritik mit Recht gegenüber der protestantischen Lehrgeschichte abgrenzt, aber ihre Grundlage verliert, sobald sie die reformatorische Theologie selbst angreift.[6] Trotz dieser Unterschiedlichkeit in der Zielsetzung der Newman'schen Kritik jedoch dürfen wir an der grundsätzlichen Einheit der drei genannten Werke festhalten. Schließlich geht auch aus vielen der anglikanischen Predigten immer wieder hervor, daß er das reformatorische Gegenüber ständig im Blick hat; auch hierfür wird die Arbeit zahlreiche Belege erbringen.

Das letzte Hauptwerk der anglikanischen Zeit, der "Essay on the Development of Christian Doctrine" von 1845, wurde von Newman selbst bekanntlich als Prüfstein dafür angesehen, ob er noch weiterhin mit gutem Gewissen in der anglikanischen Kirche verbleiben könne. Als er nun auf Grund seiner historischen Untersuchungen zu der Überzeugung gelangt war: "Tief eindringen in die Geschichte heißt aufhören, ein Protestant zu sein"[7], gab es kein Zurück mehr: die Tür zur römisch-katholischen Kirche war geöffnet. Meine Darlegungen der Auffassung Newmans über die Schrift, Tradition und Kirche werden zeigen, daß auch diesem Werk in seiner Grundtendenz ein ausgesprochen antireformatorischer Charakter eignet, wenngleich Newman sich hier m.W. auf kein reformatorisches Dokument direkt bezieht; indes hat er mit der Abfassung dieser Abhandlung bewiesen, in welch souveräner Weise er gegen die Reformation zu polemisieren wußte, ohne eine ihrer speziellen Schriften wörtlich anzugreifen.

Diese kurz gefaßte Skizzierung der Werke Newmans, die in meiner Arbeit am ausführlichsten verwandt werden, hat gezeigt, daß sie zwar alle gegen die Reformation gerichtet sind, daß eine direkte und unmittelbare Aussprache jedoch vor allem in seinem Buch über die Rechtfertigungslehre stattfindet. Ohne die Ergebnisse meiner Untersuchung schon jetzt vorwegzunehmen, darf denn auch gesagt werden, daß in der Lehre von der Rechtfertigung der Dissensus am deutlichsten spürbar werden wird, daß alle anderen Streitfragen sich nicht ohne Konsequenz hieraus herleiten.

Diese Feststellung wirft nun eine sehr interessante Frage auf: wenn die Position Newmans in der Rechtfertigung der Reformation so wesentlich entgegengesetzt ist, wie ist dann sein Verhältnis zur Rechtfertigungslehre des Tridentinums beschaffen ? Es wäre in der Tat der Mühe wert, dieser Frage im einzelnen nachzugehen, indes ist es offensichtlich, daß ich mich im Rahmen meines Themas hier nur auf Andeutungen beschränken muß. Zwar beruft sich Newman weder in "Lectures on the Doctrine of Justification" noch sonst m.W. auf eine explizite Bestimmung der Rechtfertigungslehre des Tridentinums, aber das letzte Kapitel meiner Arbeit wird zeigen, daß er der Auffassung dieses Konzils beträchtlich nahekommt, wahrscheinlich mehr als das. Die Ähnlichkeit der ablehnenden Argumente und der Vorwürfe gegen die Reformation ist frappierend, gerade wenn man bedenkt, daß keine direkte Bezugnahme vorzuliegen scheint. An besonders auffallenden

Stellen werde ich in den Anmerkungen auf diese Übereinstimmungen hinweisen, jedoch ließe sich in weiterem Rahmen das ganze Kapitel über die Rechtfertigung hierfür als Beleg heranführen.

Diese Berührungspunkte zwischen der Rechtfertigungslehre Newmans und der des Tridentinums lassen mich wieder zu der eingangs gestellten Frage zurückkehren, inwiefern es berechtigt erscheint, das Urteil Newmans über den reformatorischen Protestantismus kritisch zu beleuchten. Ernst Wolf hat über das Verhältnis der Lehre von der Rechtfertigung zur übrigen Theologie den Aufsatz mit dem bedeutungsvollen Titel geschrieben "Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie"[8]; bereits die vorstehende kurze Übersicht hat gezeigt, daß im Kampf gegen diese "Mitte und Grenze" Newman seine Auseinandersetzung mit der Reformation beginnt, und daß alle anderen Streitfragen von hier aus ihre Begründung erfahren. Der um die deutsche Newman-Forschung sehr verdiente [illegible] und sachkundige katholische Theologe Erich Przywara nun hat Newman bestätigt, daß seine (d.h. Newmans) Erwiderung anzusehen ist "als wohl einzige Theologie, in der die Antwort auf Reformation und europäischen Idealismus gegeben ist."[9]

In Erwägung der eingangs dieses Kapitels angestellten grundsätzlichen Überlegungen, in Anbetracht der Angriffe, die Newman gegen die reformatorische Theologie gerichtet hat, angesichts der Nähe seiner ablehnenden Haltung zu der des Tridentinums, und schließlich auch als Antwort zu der erwähnten Folgerung Przywaras halte ich es für ein berechtigtes ~~xxi Legitimx~~ Unternehmen, die Kritik Newmans am reformatorischen Protestantismus aufzuzeigen und sie auf ihre Stichhaltigkeit hin zu überprüfen. Nicht zuletzt möchte ich in meiner Arbeit [illegible] auch den Ausdruck der Hochachtung und Wertschätzung gegenüber der Persönlichkeit und dem Lebenswerk eines Mannes sehen, der in dieser Frage so viel Ausdauer der Beweisführung, Klugheit und Leidenschaft bewiesen hat.

IV. URTEILE NEWMANS ÜBER DEN PROTESTANTISMUS

Der einleitende Teil der Arbeit möge damit seinen Abschluß finden, daß im folgenden schlicht Urteile Newmans über den Protestantismus nebeneinandergestellt werden. Da ich keine Abhandlung kenne, in welcher wie hier eine gewisse Textauswahl aus den Werken des zu behandelnden Theologen vorausgeschickt wird, bin ich mir sehr wohl darüber im klaren, daß ein solches Unternehmen auf erste Sicht etwas befremdend und ungewöhnlich wirken muß und daher in angemessener Form zu begründen ist.

Wie ich bereits erwähnt habe[1], hat m.W. bisher niemand den Versuch unternommen, die Theologie Newmans in ihrem Verhältnis zum reformatorischen Protestantismus systematisch darzustellen, und demzufolge gibt es kaum ein wissenschaftliches Werk, welches einen direkten Eindruck von der Newman'schen Denkweise hinsichtlich der Art seiner Kontroversführung vermitteln könnte. Zwar liegen z.T. glänzende Darlegungen über die Ursachen und den Entwicklungsgang der Oxforder Reformbewegung vor, und in diesem Zusammenhang ist natürlich notwendig auch von Newman die Rede, aber es ist offensichtlich, daß in einem solchen Rahmen kein Platz war, der speziellen Eigenart Newmans einen besonders ausführlichen Raum zu bewilligen. Wenn auch kein Kritiker des "Oxford-Movement" versäumt, auf Newmans berühmt-berüchtigten Tract 90 hinzuweisen, um anhand ausführlicher Zitate die oft verfänglich geschickte Begriffsspielerei Newmans zu betonen, so wäre es jedoch weit verfehlt und auch Newman gegenüber ungerecht, wollte man ihn nur aus der Sicht dieses vielzitierten Traktates beurteilen. Zu einer echten Stellungnahme aber ist die Kenntnis der Originalwerke unumgänglich ! Nun sind diejenigen Schriften Newmans, in denen er sich kritisch zum Protestantismus äußert, in Deutschland außerordentlich schwer zugänglich, sie befinden sich, wenn überhaupt vorhanden, nur in den [illegible] Bibliotheken der Katholischen Theologischen Hochschulen. Aus diesem Grund sind sie für den protestantischen Leser nur bedingt erreichbar, zumal sie alle während des 19. Jahrhunderts erschienen sind, und zu Beginn unseres Jahrhunderts das letzte Mal aufgelegt wurden. Fernerhin gibt es keine vollständigen Über-

setzungen der Werke, die für unsere Themastellung besonders in Frage kommen, wie beispielsweise von "Lectures on the Doctrine of Justification" und "The Via Media of the Anglican Church". Dieser Feststellung könnte man nun nicht ohne ein gewisses Recht die Bemerkung entgegenhalten, daß von katholischer Seite eine ganze Reihe vorzüglicher Newman-Auswahlausgaben in Übersetzung angeboten werden und daher jedem Interessenten sehr wohl eine Beschäftigung mit Newman möglich ist.[2] So angebracht ein solcher Hinweis auch ist, so bleibt doch zu erwidern, daß selbst die beste Auswahl eben doch nur eine Auswahl ist, und besonders in dem vorliegenden Fall erscheint es nicht verwunderlich, daß die katholische Newman-Forschung die betont antiprotestantischen Schriften in ihrer Auswahl nicht aufgenommen hat. Will man aber das Urteil Newmans über den reformatorischen Protestantismus ermitteln, dann ist die genaue Kenntnis der obengenannten Werke unerläßlich.[2a]

In Anbetracht dieser Erwägungen halte ich es zwar für ein ungewöhnliches, aber dennoch berechtigtes Anliegen, meiner Arbeit eine knappe, nach Sachgebieten gegliederte Textauswahl aus den besonders in Frage kommenden Werken Newmans vorauszuschicken.[3] Sie möge die Darstellung seiner Kritik am Protestantismus vorbereiten sowie dem Leser einen Einblick in die Denkweise Newmans verschaffen.

Es verbleibt mir noch hinzuzufügen, daß ich stets den Originaltext verwandt habe, wenn immer er mir zugänglich war. Die acht Bände der "Parochial and Plain Sermons" sowie den "Essay on the Development of Christian Doctrine" erhielt ich zu meinem Bedauern erst zu einem Zeitpunkt, als meine Arbeit nahezu abgeschlossen war. In diesem Falle mußte ich zum größten Teil mit der allerdings ausgezeichneten Übersetzung vorlieb nehmen. Der zunächst sicher etwas befremdend anmutende häufige Wechsel von englischen und deutschen Zitaten erklärt sich demnach aus rein äußerlichen Gründen.

1. Urteile Newmans hinsichtlich des reformatorischen Schriftverständnisses

a) Allen protestantischen Sekten ist das Prinzip des 'sola scriptura' gemeinsam.

"All protestant sects of the present day may be said to agree with us and differ from Roman Catholics, in considering the Bible as the only standard of appeal in doctrinal inquiries. They differ indeed from each other as well as from us in the matter of their belief, but they one and all accept the written word of God as the supreme and sole arbiter of their differences. This makes their contest with each other and us more simple; I do not say shorter ... It narrows the ground of it, it levels it to the intelligence of all ranks of men, it gives the multitude a right to take part in it; it encourages all men, learned and unlearned, religious and irreligious, to have an opinion of it, and to turn controversialists. The Bible is a

---

small book; any one may possess it; and every one,unless he be very humble, will think he is able to understand it. And therefore, I say, controversy is easier among Protestants,because any one whatever can controvert; easier, but not shorter; because though all sects agree together as to the standard of faith, viz. the Bible, yet not two agree together as to the interpreter of the Bible, but each person makes himself the interpreter, so what seemed at first sight a means of peace, turns out to be a chief occasion or cause of discord."[4]

b) Die Folgen dieses Schriftverständnisses:

"Now the Bible is the common ground among Protestants, and seems to have been originally assumed in no small degree from a notion of its simplicity in argument. But, if such a notion was entertained in any quarter, it has been disappointed by this difficulty, - the Bible is not written as to force its meaning upon the reader, not two Protestant sects can agree together whose interpretation of the Bible is to be received; and under such circumstances each naturally prefers his own; - his own 'interpretation', his own 'doctrine', his own 'tongue', his own 'revelation'. Accordingly, acute men among them see that the very elementary notion which they have adopted, of the Bible without note or comment being the sole authoritative judge in controversies of faith, is a self-destructive principle, and practically involves the conclusion, that dispute is altogether hopeless and useless, and even absurd. After whatever misgivings or reluctance, they seem to allow, that truth is but matter of opinion; that that is truth to each which each thinks to be truth, provided he sincerely and really tinks it; that the divinity of the Bible itself is the only thing that need to be believed, and that its meaning varies with the individuals who receive it; that it has no one meaning to be ascertained as a matter of fact, but that it may mean anything because it may be made to mean so many things; and hence that our wisdom and our duty lie in discarding all notions of the importance of any particular set of opinion, any doctrines, or any creed, each man having a right to his own, and in living together peaceably with

men of all persuasions, whatever our private judgements and leanings may be."[5]

c) Die Position des Anglikanismus gegenüber diesem Schriftverständnis nach Newman.

"I do not say that these conclusions need follow by logical necessity from the principle from which I have deduced them; but that practically they will follow in the long run, and actually have followed where there were no counteracting causes in operation. Nor do I allow that they will follow at all in our own case, though we agree with Protestant sects in making Scripture the document of ultimate appeal in matters of faith. For though we consider Scripture a satisfactory, we do not consider it our sole informant in divine truths. We have another source of information in reserve, as I shall presently show. We agree with the sectaries arround us so far as this, to be ready to take their ground, which Roman Catholics cannot and will not do, to believe that our creed can be proved entirely, and to be willing to prove it solely from the Bible; but we take this ground only in controversy, not in teaching our own people or in our private studies. We are willing to argue with Protestants from 'texts'; they may feel the force of this or not, we may convince them or not, but if such conviction is a necessary criterion of good argument, then sound reasoning is to be found on no side, or else there would soon cease to be any controversy at all. It is enough that by means of their weapon we are able to convince and convert others, though not them. We have joined issue with them, and done all that can be done; though with them we have not succeeded. The case is not as if we were searching after some unknown and abstruse ground of proof, which we were told they have, but were uncertain about, and could not ascertain or circumscribe. We know their greatest strength, and we discover it to be weakness. They have no argument behind to fall back upon, we have examined and decided against their cause ... Nay, we should not waver even if they succeed in weakening some of our proofs, taking the text of Scripture by itself, both in considering that in matters of conduct evidence is not destroyed by being impaired, and because we rely on Antiquity to strengthen such in-

timations of doctrine as are but faintly, though really, given in Scripture."[6]

2. Stellungnahmen Newmans zur Kirchenspaltung und Betonung der Via Media.

a) "You know that three centuries ago took place a great schism in the West, which thenceforth was divided into two large bodies, the Roman Communion on one hand, the Protestant on the other. On the latter side it is usual to reckon our own Church, though it is really on neither: from it after a time certain portions split off, and severally set up a religion and communion for themselves. Now supposing we had to dispute with these separated portions, the Presbyterians, Baptists, Independents, or other Protestants, on the subject of their separation, they would at once avow the fact, but they would deny that it was sin. The elementary controversy between us and them would be one of doctrine and priciple; viz. whether the separation was or was not a sin. It is far otherwise as regards the Roman Catholics; they as well as ourselves allow, or rather maintain, the criminality of schism, and that a very great sin was committed at the Reformation, whether by the one party, or by the other, or by both. The only question is, which party committed it; they lay it at our door, we retort it, and justly, upon them." [7]

b) Der folgende Beleg ist entnommen dem berühmten Tract 38, der in Form eines Dialogs eine Diskussion zwischen einem Laien und einem Geistlichen schildert.

Laicus: Ought you so to speak of the foreign Reformers? to them we owe the Protestant doctrine altogether.

Clericus: I like foreign interference, as little from Geneva, as from Rome. Geneva at least never converted a part of England from heathenism, nor could lay claim to patriarchal authority over it. Why could we not be let alone and suffered to reform ourselves?

Laicus: You separate then your creed and cause from that of the Reformed Churches of the Continent?

Clericus: Not altogether; but I protest against being brought into that close alliance with them which the world now-a-days would force upon us. The glory of the English Church is, that it has taken the VIA MEDIA, as it has been called. It lies b e t w e e n the (so called) Reformers and the Romanists; whereas there are religious circles, and influential too, where it is thought enough to prove an English Clergyman unfaithful to his Church, if he preaches anything at variance with the opinion of the Diet of Augsburg, or the Confessions of the Waldenses ... This I do state clearly: I say I agree with them (i.e. the Reformers) as they speak in the formularies of the Church; more can not be required of me, nor indeed is it possible to say more ... The grace given at those seasons (i.e. baptism and ordination) comes through the Apostles, not through Luther or Calvin, Bucer or Cartwright. [8]

c) Newman über den Protestantismus seiner Zeit.

"I am .. speaking .. of that arrogant Protestant spirit (so called) of the day, in and out of the Church (if it is possible to say what is in and what is out), which thinks it takes bold and large views, and would fain vide over the superstitions and formalities which it thinks it sees in those who (I maintain) hold to the old Catholic faith; and, as seeing that this spirit is coming on apace, I cry out betimes, whatever comes of it, that corruptions are pouring in, which, sooner or later, will need a second Reformation." [9]

d) Newmans Ansicht über den Anglikanismus in seinem Verhältnis zu den 'anderen' protestantischen Kirchen.

"And such again is the mischievous error, in which the Church in her formal documents certainly has no share, that we are but one among many Protestant bodies, and that the differences between Protestants are of little consequence; whereas the English Church, as such, is not Protestant, only politically, that is, externally, or so far as it has been made an establishment, and subjected to national and foreign influences. It claims to be merely Reformed, not Protestant and it repudiates any fellowship

with the mixed multitude which crowd together,whether at home or abroad , under a mere political banner." [10]

3. Newmans Auffassung über den Gebrauch des Privaturteils im Protestantismus.

a) Allgemeines Urteil

" The means which are given us to form our judgment by, exclusively of such as are supernatural, which do not enter into consideration here, are various, partly internal, partly external. The internal means of judging are common sense, natural perception of right and wrong, the sympathy of the affections, exercises of the imagination, reason, and the like. The external are such as Scripture, the existing Church, Tradition, Catholicity, Learning, Antiquity, and the National Faith. Popular Protestantism would deprive us of all these external means, except the text of Holy Scripture; as if, I suppose, upon the antecedent notion that, when God speaks by inspiration, all other external means are superseded. But this is an arbitrary decision, contrary to facts; for unless inspiration made use of an universal language, learning at least must be necessary to ascertain the meaning of the particular language selected; and if one external aid be adopted, of course all antecedent objection to any other vanishes. This notion then, commonly taken for granted, must be pronounced untenable, nay, inconsistent with itself; yet upon it the prevailing neglect of external assistances, and the exaltation of Private Judgment, mainly rest." [11]

b) Das Verkehrte am protestantischen Gebrauch des Privaturteils.

"It is popular conceived that to maintain the right of Private Judgment, is to hold that no one has an enlightened faith who has not, as a point of duty, discussed the grounds of it and made up his mind for himself. But to put forward such doctrine as this, rightly pertains to infidels and sceptics only; and if great names may be quoted in its favour, and it is often assumed to be the true Protestant doctrine, this is surely because its advocats have not always weighed the force of their own word.

Every one must begin religion by faith, not by controversy; he must take for granted what he is taught and what he cannot prove." [12]

"They (i.e. the Protestants) say to themselves and others, 'I am examining, I am scrutinizing, I am judging, I am free to choose or reject, I am exercising the right of Private Judgment.' What a strange satisfaction! Does it increase the worth of our affections to reflect upon them as we exercise them? Would our mourning for a friend become more valuable by our saying, 'I am weeping; I am overcome agonized for the second or third time; I am resolved to weep?'" [13]

c) Falsches Schriftprinzip und verkehrt gebrauchtes Privaturteil als Ursache der Glaubensspaltung.

"If Scripture reading has been the cause of schism, this has been because individuals have given themselves to it to the disparagement of God's other gifts; because they have refused to throw themselves into the external system which has been provided for them, because they have attempted to reason before they acted, and to prove before they would consent to be taught. If it has been the cause of schism in our country, it is because the Anglican Church has never had the opportunity of supplying her aid which is the divinely provided complement of Scripture reading; because her voice has been feeble, her notions impeded, and the means withheld from her of impressing upon the population her own doctrine; because the Reformation was set up in disunion, and theories more Protestant than hers have, from the first, spoken with her, and blended with, and sometimes drowned her voice. If Scripture reading has, in England, been the cause of schism, it is because we are deprived of the power of excommunicating, which, in the revealed scheme, is the formal antagonist and curb of Private Judgment." [14]

4. Urteile Newmans über die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben.

a) Der Divergenzpunkt in der Rechtfertigungslehre zwischen anglikanischer und reformatorischer Theologie.

"The point at which it (i.e. the Lutheran scheme of justification)

separates from the doctrine of our Liturgy and Articles is very evident. Our formularies speak of faith as in many ways essential to our justification, but not as the instrument of originally gaining it. This peculier instrumentality of faith is the Lutheran tenet here to be discussed; and is plainly the consequence of .. the attaching an exclusive importance to the doctrine of justification by faith only. Those who hold that this doctrine declares only one out of several truths relating to the mode of our justification, even though they express themselves like the strict Lutherans, may really agree with our Church; but it is far otherwise with those who hold it as comprehending all that is told us about that mode." [15]

c) Luthers 'sola fide' in der Sicht Newmans.

"Its (i.e. the Lutherans') advocates then suppose that Faith is the one principle which God's grace makes use of restoring us to His favour and image. Born in sin, and the heir of misery, the soul needs an utter change of what it is by nature, both within and without, both in itself and in God's sight. The change in God's sight is called justification, the inward change is regeneration; and faith is the one appointed means of both at once. It is awakened in us by the secret influences of the Holy Spirit, generally co-operating with some external means, as the written word, and, as embracing the news of salvation through Christ, it thereby also appropriates salvation, becoming at the same time the element and guarantee of subsequent renewal. As leading the soul to rest on Christ as its own Saviour, and as the propitiation of its own sins particular, it imparts peace to the conscience, and the comfortable hope of heaven; and, as being living, spiritual, and inseparable from gratitude towards Christ, it abounds in fruit, that is in good works of every kind." [16]

"Es wird wenige geben, die nicht einräumen, daß Luthers Ansicht von der Rechtfertigung niemals vor seiner Zeit in Worten aufgestellt worden ist: daß seine Phraseologie und seine Stellungnahme neuartig waren, ob die Umstände sie nun hervorriefen oder nicht." [17]

d) Abschließendes Urteil Newmans über Luther und seine Rechtfertigungslehre.

"Luther found in the Church great moral corruptions countenanced by its highest authorities; he felt them; but instead of meating them with divine weapons, he used one of his own. He adopted a doctrine original, specious, fascinating, persuasive, powerful against Rome, and wonderfully adapted, as if prophetically, to the genius of the times which were to follow. He found Christians in bondage to their works and observances; he released them by his doctrine of faith; and he left them in bondage to their feelings. He weaned them from seeking assurance of salvation in standing ordinances, at the cost of teaching them that a personal consciousness of it was promised to every one who believed. For outward signs of grace he substituted inward; reverence towards the Church contemplation of self. And thus, whereas he himself held the proper efficacy of the Sacraments, he has led others to disbelieve it; whereas he preached against reliance on self, he introduced it in a more subtle shape; whereas he professed to make the written word all in all, he sacrificed it in its length and breadth to the doctrine which he had wrested from a few texts." [18]

5. Die Geschichte des Christentums spricht gegen den Protestantismus.

"Kühne Umrisse und breite Farbenmassen steigen empor aus den Urkunden der Vergangenheit. Sie mögen trübe sein, sie mögen unvollständig sein; aber sie sind bestimmt. Unddieses eine wenigstens ist gewiß: was immer die Geschichte lehrt, was immer sie ausläßt, was immer sie übertreibt oder abschwächt, zu was immer sie ja sagt und nein sagt - zum mindestens ist das Christentum der Geschichte nicht Protestantismus. Gab es jemals eine gesicherte Wahrheit, dann diese.

Und der Protestantismus hat das immer so empfunden. Ich meine nicht, daß jeder Schriftsteller auf protestantischer Seite esempfunden habe; denn es war zunächst Mode, zum mindestens als rhetorisches Argument gegen Rom, an vergangene Zeiten zu appellieren, oder an einige von ihnen; aber der Protestantismus, als Ganzes, empfindet es, und hat es empfunden. Dies zeigt sich

in dem .. Entschluß, mit dem historischen Christentum überhaupt nicht sich abzugeben und ein Christentum aus der Bibel allein zu bilden; niemals würden die Menschen jenes beiseite geschoben haben, wären sie nicht an der Aufgabe verzweifelt ... Tief eindringen in die Geschichte heißt aufhören, ein Protestant zu sein."[19]

Die Problematik dieser Urteile

Eine gewisse Schwierigkeit, diese Urteile systematisch auszuwerten, ist offensichtlich darin begründet, daß Newman mit dem Begriff "Protestantismus" durchaus nicht immer die gleiche Sache meint. Zuweilen richtet sich seine Polemik nahezu ausschließlich gegen die Irrlehren der "Protestants of the day".[20] An anderen Stellen dagegen setzt er sich direkt mit der Lehre Luthers auseinander, wie vor allem in seinem Werk über die Rechtfertigung. Diese unterschiedliche Zielsetzung seiner Äußerungen darf bei der systematischen Darstellung seiner Theologie nicht außer acht gelassen werden. Dennoch erscheint mir die Auffassung gerechtfertigt, daß Newman auch in den beiden Bänden über die Via Media implizit, z.T. auch ausgesprochen explizit gegen die reformatorische Theologie selbst Stellung nimmt, und insofern behält das Thema dieser Arbeit seine Rechtfertigung. Newman selbst legt für diese Tatsache Zeugnis ab, wenn er in einem 'advertisement', das er 1874 der Neuauflage seines Werkes über die Rechtfertigung voransetzte, die systematische und sachliche Einheit dieses Bandes mit der in den Werken über die Via Media vertretenen Theologie betont. Newman führt dort aus: " These Lectures on the doctrine of Justification formed one of a series of works projected by the Author in illustration of what has often been considered to be the characteristic position of the Anglican Church as lying in a supposed Via Media, admitting much and excluding much both of Roman and of Protestant teaching."[21]

Die theologische Intention Newmans

Ohne Ergebnisse dieser Arbeit schon jetzt vorwegzunehmen, wurde doch aus den gebrachten Zitaten bezüglich der theologischen Intentionen Newmans zweierlei deutlich: nach seiner Auffassung führt das protestantische Schriftverständnis in Wirklichkeit - wenn auch nicht unbedingt notwendig[22] - zu einem Relativismus

größten Ausmaßes, und es ist demzufolge die erste Aufgabe der Via Media, eine exakte Lehre zu begründen, die dem Einzelnen genau auferlegt, was er zu glauben hat und was nicht. Die zweite Absicht Newmans ist nicht minder evident: es ist der Wunsch nach einer autoritativen Kirchenanstalt, die auch die Macht hat, widerspenstige Ungläubige zu exkommunizieren und den Gläubigen mit göttlicher Vollmacht eine wohlfundierte Lehre zur Annahme vorzulegen. [23]

> "We must avoid causing any disturbance, recollecting that the Church, and not individuals, has authority in controversies of faith." [24]
>
> "The Church Catholic, the true Prophet of God, alone is able to tell the dream and its interpretation." [25]

Wenden wir uns nun der eigentlichen Aufgabe zu, die Theologie Newmans in ihren Hauptpunkten systematisch darzulegen und in ihrem Verhältnis zur reformatorischen Position zu analysieren.

V. NEWMANS LEHRE DE SACRA SCRIPTURA, DARGELEGT UND KRITISCH ERÖRTERT IM LICHTE DES REFORMATORISCHEN SCHRIFTVERSTÄNDNISSES

1. Die Vorgegebenheit und Exklusivität der Schrift

Die Überschrift dieses Teilabschnittes könnte die Vermutung nahelegen, daß Newman sich in der Ausgangsposition seiner Schriftlehre durchaus in reformatorischen Gedankengängen bewegt. Mit einer Anerkennung dieses Tatbestandes, nämlich der Vorgegebenheit und der Exklusivität der Schrift, ist verbunden das Wissen um die Macht und Autorität des Wortes Gottes, das sich in jeder Lage selbst durchzusetzen vermag und einer menschlichen Bekräftigung nicht bedarf. So erklärt noch der katholische Newman in einem Vorwort zur Neuauflage des "Prophetical Office": "He (i.e.Newman) avows that Christianity itself does not in the first place depend on or require argument. He thinks the very preaching of it sufficient to secure its

victory. Truth, he says, has the gift of overcoming the human heart, whether by persuasion or compulsion." [1]

Das Predigen des Wortes wird demnach von Newman als ausreichende Tätigkeit des Menschen angesehen, die Botschaft zu verbreiten, wobei der 'Erfolg' der Glaubensverkündigung in der Autorität des Wortes selbst begründet bleibt. Neben diese offensichtliche Bejahung der protestantischen These von der Selbstdurchsetzungskraft der Schrift tritt zudem noch die Erkenntnis, daß die Schrift die einzige Wahrheitsquelle überhaupt darstellt. "In fact, we have no standard of Truth at all but the Bible", erläutert er in einer Predigt.[2]

Mit diesen Aussagen, so möchte man wohl annehmen, bekennt Newman sich unmißverständlich zu einem wesentlichen reformatorischen Grundansatz der Schriftlehre, nämlich zu der zentralen Bedeutung der Predigt des vorgegebenen Wortes. Die Berechtigung eines Vergleichs zu Luther ist hier unbestreitbar: "Wer da will in der Christenheit sein, und ein Glied oder Junger des Herrn Christi genennet werden, der soll kurzumb Gott selber hören."[3] Wenn Newman also erklärt, daß "the very preaching" der Schrift ihren Erfolg garantiere, so befindet er sich damit in der Gefolgschaft Luthers. Die Schrift ist uns vorgegeben, und wir können und sollen nichts anderes tun, als sie in dieser vorgegebenen Form weiterverkünden.

Verbunden mit der Anerkennung der Vorgegebenheit der Schrift ist die Erkenntnis Newmans, daß wir "keinen anderen Maßstab für die Wahrheit als die Bibel" haben, daß also nur in ihr allein uns der Inhalt der Predigt mitgeteilt ist, und somit die Vorgegebenheit verknüpft ist mit einer strengen Exklusivität. Da Newman den "protestantischen Sekten" gegenüber zugibt, die Schrift stelle in Sachen des Glaubens die letzte Berufungsinstanz dar - und er zögert zunächst nicht, dieses Zugeständnis zu machen - , so hat er damit zugleich den exklusiven Charakter der Schrift betont. "We agree with Protestant sects in making Scripture the document of ultimate appeal in matters of faith."[4] Deutlicher, so könnte man meinen, kann die Exklusivität der Schrift nicht unterstrichen werden, und so scheint Newman wiederum den reformatorischen Grundansatz zu bejahen.

Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn wir in Newmans bekanntem Werk über die Arianer des 4.Jahrhunderts des bedeutungsvollen Satz finden: "Scripture alone is the depositary of His unadulterated and complete revelation." [5] Neben die vorige formale Wendung über die Schrift als letzte und entscheidende Berufungsinstanz tritt diese mehr inhaltlich ausgerichtete Formulierung, in der die Schrift als unser alleiniges und vollständiges depositum fidei bezeichnet wird. Den Vorzug und die Exklusivität der Schrift sieht Newman vor allem dadurch gegeben, daß sie allein die Lehre Jesu Christi enthält. "Scripture alone contains what remains to us of our Lord's teaching."[6]

Alle bisher gebrachten Zitate galten deutlich auch dieser Ausschließlichkeit der Schrift, und seine Worte dürfen wiederum als mit der reformatorischen Theologie in Einklang stehend bezeichnet werden, denn auch Luther wurde nie müde, die zentrale Bedeutung der Schrift und ihres ausgesagten Inhaltes zu betonen, und sah sie gleich Newman ebenfalls in der Heilsbotschaft von Jesus Christus begründet. "Der heilige Geist hat ja seine Weisheit und Rath, und alle Geheimniss in das Wort gefasset, und in der Schrift offenbaret, daß sich Niemand zu entschuldigen, noch etwas Anders zu suchen noch zu forschen habe, und ja nichts Hohers und Bessers zu lernen noch zu erlangen ist, denn das die Schrift lehret von Jesu Christo, Gottes Sohn, unserem Heiland, für uns gestorben und auferstanden."[7]

Einen weiteren Grund, weshalb er der heiligen Schrift eine so ausschließliche Autorität zuerkennt, sieht Newman in dem Hinweis auf ihre Inspiration. "Seine (i.e. des Bibel-Buches) Inspiration gewährleistet seine Wahrheit."[8] Hierbei ist zu beachten, daß für Newman die Bibel in allen ihren Teilen inspiriert ist und den Anspruch erhebt, in der gesamten Fülle ihres Stoffes de fide als wahr anerkannt zu werden. Er betont diese Tatsache mit aller Deutlichkeit und weist jederlei Einschränkungen der Inspirationslehre entschieden zurück: "Die Heilige Schrift .. ist nicht nur in Dingen des Glaubens und der Sitte inspiriert, sondern in allen Teilen, die auf den Glauben bezug haben, Tatsachen nicht ausgeschlossen."[9] An diesen Satz wird zu erinnern sein, wenn wir uns in einem der folgenden Teilab-

schnitte Newmans Ausführungen über die Bedeutung der regula fidei zuwenden.[10] Bis hierher jedoch sind seine Aussagen in sich geschlossen und ohne inneren Widerspruch. Daß die Ausschließlichkeit der Schrift auch nach reformatorischem Verständnis auf ihrer Inspiration beruht, braucht nicht noch eigens betont zu werden. In diesem Zusammenhang ist auch die Ansicht Newmans verständlich, daß die Glaubensaussagen der Kirche durch die Schrift bewiesen werden k ö n n e n , aber, und damit bricht nun eine andere und bisher noch ungewohnte Seite Newmans durch, sie m ü s s e n nicht aus der Schrift bewiesen werden. Mit diesem fein nuancierten Unterschied, der in dieser Formulierung durchaus auch noch für die reformatorische Theologie akzeptabel erscheint, beginnt Newman jedoch, den Boden reformatorischen Denkens zu verlassen.

> "The Creed, indeed, can be proved from Scripture, which in this sense is its foundation, but it does not therefore follow that it must be so proved by every one who receives it. Scripture is the foundation of the Creed; but belief in Scripture ist not the foundation of belief in the Creed."[11]

Kein protestantischer Theologe wird diese Aussage kurzerhand als völlig unberechtigt zurückweisen, und doch ist mit der letzten Formulierung "but belief in Scripture is not the foundation of belief in the Creed" ein Markstein gekennzeichnet, der eine immer größer werdende Entfernung zwischen reformatorischer und Newman'scher Theologie darstellt. Die bisher so betonte Gleichartigkeit und Übereinstimmung in der Frage des Schriftverständnisses bedeutet nun gerade nicht, daß Newman auch im folgenden der reformatorischen Position treu bleibt.

2. Der mangelnde Lehrcharakter der Schriftaussage und die Bedeutung der Regula Fidei

Wenn im vorstehenden Abschnitt eine deutliche Annäherung zwischen der Position Newmans und der reformatorischen Lehre festgestellt wurde, so ist nun sofort hinzuzufügen, daß diese Kennzeichnung des Newmanschen Schriftverständnisses zwar, wie die Belege zeigen, berechtigt ist, zugleich aber nur eine Seite seiner Ansicht wiedergibt. Die Kritik nämlich, die nach Newmans Meinung gegenüber der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung angebracht ist, gilt ebenso dem reformatorischen Axiom des 'Sola

Scriptura': "Those who hold that this doctrine declares only one out of several truths .. may really agree with our Church; but it is far otherwise with those who hold it as comprehending all that is told us about that mode." [12] Newman möchte damit sicher nicht seine positiven Schriftaussagen widerrufen, aber was er am protestantischen Schriftprinzip vor allem kritisieren zu müssen glaubt, ist das Epitheton 'sola'. Wie kommt Newman zu dieser Kritik?

Zu gleicher Zeit und in den gleichen Schriften, in welchen er so reformatorisch klingende Sätze über die Stellung der hl. Schrift niederlegt, finden sich Aussagen Newmans, die mit eben solcher Deutlichkeit darauf hinweisen, daß die Bibel eben doch nicht der alleinige Maßstab für die Wahrheit sein kann, und, wie er hinzufügt, auch gar nicht sein will. In seinem Tract 85, der den Titel trägt "On the Scripture Proof of the Doctrines of the Church" beweist Newman, daß die Bibelkritik des 19. Jahrhunderts auch in seiner Theologie ihre Spuren hinterlassen hat. Er erörtert hier die heute allgemein anerkannte Tatsache, daß die Bibel kein in sich geschlossenes Buch ist, sondern eine große Zahl von Schriften verschiedener Personen enthält, die zu verschiedenen Zeiten lebten, und daß die gegenwärtige Form eher rein zufälliger Natur ist als das Produkt einer göttlichen oder kirchlichen Setzung. [13] Niemals seien die z.T. systematischen, z.T. didaktischen, z.T. in rein formalen Andeutungen sich ergehenden Auslassungen so unterschiedlicher Autoren für eine Veröffentlichung bestimmt gewesen, und die ersten kirchlichen Lehren seien hierin eher vorausgesetzt als impliziert oder gar konstatiert.[14] So kommt Newman zu dem Urteil:

> "Scripture, instead of being the source of instruction .. , (is) scarcely more than a sealed book, needing an interpretation." [15]

Diese Auffassung ist nun nicht, was im Hinblick auf die im vorstehenden Abschnitt gebrachten Zitate verwunderlich erscheinen mag, das Ergebnis einer gewissen inneren Entwicklung Newmans hinsichtlich seines Schriftverständnisses, sondern er hat sie bereits vertreten seit den Jahren seiner Oxforder Studentenzeit, genau seit 1818. In diesem Jahr hielt Dr. Hawkins seine berühmte

Predigt über die Tradition, und kam dabei zu dem für Newman völlig evidenten Ergebnis: der hl. Text war nie dazu bestimmt, die kirchlichen Lehren zu übermitteln, sondern nur dazu, diese zu beweisen; wenn wir die Lehre erfahren wollen, müssen wir uns an die Formulare der Kirche halten. [16] In seiner Apologia bekennt Newman ausdrücklich, daß diese Ausführungen von Hawkins einen nachhaltigen Eindruck auf ihn machten und er von ihrer Wahrheit völlig überzeugt war. Für ihn war diese Lehre "self-evident as soon as stated" [17], und in seinen anglikanischen Werken und Predigten kommt er immer wieder darauf zurück.

Daß Newman die Ansicht des Dr. Hawkins ohne Einschränkung übernommen und vertreten hat, geht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus seinen Bemerkungen zu diesem Thema hervor. In einer Erörterung, die sich kritisch mit dem sechsten der 39 Artikel auseinandersetzt und betitelt ist "On Scripture as the Record of Faith" schreibt Newman:

> "These two together make up a joint rule; Scripture is interpreted by Tradition, Tradition is verified by Scripture; Tradition gives form to the doctrine, Scripture gives life; Tradition teaches, Scripture proves ." [18]

Zwar ist die Schrift für Newman die unbestreitbare Grundlage der regula fidei, aber wegen der mangelnden lehrhaften Schriftaussage haben sich die Kirche und der Glaubende nicht an die Schrift selbst zu halten, sondern eben an die Formulare der frühen Kirche. Die Schrift ist auf Grund ihrer spezifischen Abfassung gar nicht in der Lage, ihre Lehren den Gläubigen vorzulegen, und somit ist es die Aufgabe der Kirche, diese zu statuieren, allerdings in Anlehnung und Berufung auf die Schrift.

> "Surely the Sacred Volume was never intended, and is not adapted, to teach us our creed; .. From the very first, that rule has been, as a matter of fact, that the Church should teach the truth, and then should appeal to Scripture in vindication of its own teaching." [19]

Newman ist der festen Überzeugung, mit der Hervorhebung der autoritativen Geltung der regula fidei die Lücke ausgefüllt zu haben, welche die Schrift seiner Ansicht nach offen läßt. Demnach hat nur die kirchliche Lehre Anspruch darauf, von den

Gläubigen Gehorsam zu fordern, die immer schon in der Kirche in irgendeiner Form verkündet worden ist, da die regula fidei der frühen Kirche allein dem wahren Schriftsinn entspricht.

> "That cannot be the true sense of Scripture, which never has been fulfilled, which ever has been contradicted and disobeyed .. , (which) never has been received, never acted on in any age of the Church."[20]

Somit ist vollends deutlich geworden, daß für Newman die Schrift niemals der einzige Maßstab für die Wahrheit sein kann. Christus hat uns nicht nur die Schrift gegeben, sondern zugleich eine zweite, ebenfalls notwendige Wahrheitsquelle, die sich als viel besser zugänglich erweist, nämlich die Tradition. "Tradition for statement, Scripture for proof." [21] Wir sollten nicht nach protestantischer Art die eine Wahrheitsquelle willkürlich erwählen und die andere verwerfen, sondern Christus dafür danken, daß er uns in seiner Güte zwei Grundlagen des Glaubens geschenkt hat.

> "Christ surely may give to each of His instruments its own place. He has vouchsafed us two informants in saving truth, both necessary, both at hand. Tradition for statement, Scripture for proof; and it is our part rather to thank Him for His bounty, than to choose one and reject the other." 22

Nachdem nun ersichtlich geworden ist, mit welchem Nachdruck Newman die autoritative Geltung der regula fidei als allein rechtmäßiger Schriftinterpretin unterstreicht, ist zugleich die andere, für ihn viel wesentlichere Seite seines Schriftverständnisses aufgezeigt. Reformatorische und katholisierende Schriftaussagen stehen in den gleichen Werken nebeneinander. Die aus diesem interessanten Befund sich ergebende Frage ist nun die,in welchem Verhältnis die auf die gleiche Sache bezogenen und doch so unterschiedlichen Sätze Newmans zueinander stehen; m.a.W.: lassen sich die Aussagen Newmans, welche den exklusiven und vorgegebenen Charakter der Schrift betonen, in Einklang bringen mit seiner kategorischen Hervorhebung der Bedeutung der regula fidei?

Fragen wir zunächst, welcher Aussagebereich den größeren Stellenwert hat, d.h. welche Art seiner Schriftaussagen am häufigsten vorkommen, so stoßen wir bereits auf eine bedeutungsvolle Tatsache: positive Sätze über die Schrift, d.h. solche, welche der reformatorischen Position in etwa entsprechen, treten

nur ganz vereinzelt auf. Man muß seine anglikanischen Werke schon sehr gründlich und geschlossen durcharbeiten, um eben solche zu finden. Alle im ersten Abschnitt gebrachten Ausführungen Newmans, die eine gewisse Verwandtschaft zur reformatorischen Position nahelegten, stehen nicht symbolisch für viele andere, sondern gehören zu den wenigen Ausnahmen, die sich überhaupt finden lassen. Wenn dem aber so ist, so ergibt sich die berechtigte Frage, weshalb Newman sie denn eigentlich bringt?

Er selbst gibt darauf eine deutliche Antwort:

> "We agree with the sectaries around us so far as this, to be ready to take their ground, .. to believe that our creed can be proved entirely, and to be willing to prove it solely from the Bible; but we take this ground only in controversy, not in teaching our own people or in our private studies .. We know their (i.e. the Protestants') greatest strength, and we discover it to be weakness." 23

Alle seine positiven Schriftaussagen sind demnach lediglich ein kontroverstheologisches Mittel und nicht in erster Linie der Ausdruck seiner eigenen inneren Überzeugung. Er will den seiner Ansicht nach für einen römischen Katholiken unmöglichen Versuch unternehmen[24], das protestantische Schriftprinzip auf dessen angestammten Feld zu schlagen, wobei für ihn von vornherein feststeht, daß die vermeintliche protestantische Stärke sich als Schwäche erweist. Niemals würde Newman zugeben, daß das reformatorische Schriftverständnis in der Unterrichtung der anglikanischen Theologen und in seinen privaten Studien von wirklicher Bedeutung sein darf. So sind viele der wenigen reformatorisch anmutenden Schriftaussagen in der Form der Einschränkung gehalten, aus der klar hervorgeht, daß Newman diesen Sätzen sehr vorsichtig gegenübersteht. Die in Kapitel III angeführten Bemerkungen Newmans zur protestantischen Schriftlehre zeigen das in aller Deutlichkeit.

Somit wäre die Frage, ob sich seine widersprüchlich erscheinenden Schriftaussagen in Einklang bringen lassen, in verneinendem Sinne zu beantworten. Bevor jedoch darüber endgültig entschieden werden soll, möge Newman selbst noch einmal zu Worte kommen. In seinem "Prophetical Office" gibt er eine formelhafte Definition seines Schriftverständnisses:

> "Holy Scripture contains all things necessary to salvation, that is, either as being read therein or deducible therefrom; not that Scripture is the only ground of the faith, or ordinarily the guide into it and teacher of it, or the source of all religious truth whatever, or the systematizer of it, or the instrument of unfolding, illustrating, enforcing, and applying it; but that it is the document of ultimate appeal in controversy, and the touchstone of all doctrine." 25

Im Zusammenhang mit den zuvor gebrachten Belegen ist diese Definition in ihrer Intention völlig deutlich: die Schrift enthält zwar alle zum Heil notwendigen Dinge, aber sie ist nicht der Grund und Lehrer des Glaubens, noch die Quelle aller religiösen Wahrheiten. Der systematisch ausgerichteten regula fidei kommt hier eindeutig die Prärogative zu.

Dieser Sachverhalt erscheint mir über jeden Zweifel hinweg festzustehen, und ich kann infolgedessen der Ansicht von Norbert Schiffers nicht zustimmen, der anglikanische Newman habe zwar das Zueinander von Schrift und Tradition erkannt, aber die damit verbundene Frage offengelassen, welcher Instanz die eigentliche Autorität zukomme. [26] Im Gegensatz zu Schiffers kommt der flämische Theologe Jaak Seynaeve in seiner großen Monographie über Newmans Schriftlehre ebenfalls zu der auch von mir vertretenen Auffassung, daß Newman zumindest implizit die Existenz außerbiblischer Wahrheiten und damit die Geltung der Tradition im Prinzip anerkannt hat. "Since the principle (i.e. of Sola-Scriptura) does not admit exceptions, one exception, if duly proved, destroys it altogether." [27] Den wichtigsten Beweis dafür jedoch, daß Newman auch schon zu anglikanischer Zeit sich positiv zu der Autorität der Tradition bekannt hat, liefert er selbst. In dem Vorwort zu einer Neuauflage des "Prophetical Office" klärt der katholische Newman das Problem endgültig, inwieweit die Tradition in seinem anglikanischen Werk eine entscheidende Rolle spielt, und mit dieser eindeutigen Aussage des Autors selbst, dessen Stimme naturgemäß das größte Gewicht zukommt, möge die Frage als beantwortet gelten, ob sich eine Einheit in seinen verschiedenartigen Schriftaussagen herbeiführen läßt.

> "The three (Lectures) which follow, the eleventh, twelfth and thirteenth, on Scripture as the Rule of Faith, ar in such wise guarded and explained

> as virtually to admit, while denying, the authority of Tradition, and are for the most part in accordance, or reconcilable, with Catholic belief on the subject .." [28]

Nur in einer sehr formalen Weise kann daher von einer Einheit in der Schriftauffassung Newmans gesprochen werden. Es läßt sich nicht bestreiten, daß er zu seiner anglikanischen Zeit noch nicht der Ansicht war, die protestantische Position völlig verlassen zu haben, da er der Tradition zuweilen eine nur dienende und untergeordnete Rolle zuerkannte.[29] Der sachliche Ertrag jedoch der hier angeführten Belegstellen dürfte der sein, daß seiner theologischen Konzeption nach der lehrenden Tradition die Prärogative zukommt, und Newmans eigenes Urteil gibt diesem Ergebnis seine Berechtigung und Begründung.

Es bedarf nun keiner ausführlichen Erörterung mehr, daß Newman sich mit dieser Auffassung bereits in entscheidendem Maße von der reformatorischen Theologie entfernt hat. Für einen protestantischen Theologen erscheint es in sich widerspruchsvoll, wenn Newman in der Schrift den einzigen Maßstab für die Wahrheit erblicken will und zugleich erklärt, daß die regula fidei der eigentliche Lehrer des Glaubens sei. Warum bemüht er sich denn bei dieser Voraussetzung überhaupt, den Schriftbeweis gleichsam noch nachzuliefern? In der Selbstverständlichkeit, mit der hier der Schriftbeleg ohne methodische Überlegung geführt wird, mag noch die reformatorische Erkenntnis verborgen liegen, daß die letzte Instanz eben doch die Schrift ist, aber von mehr als einer vagen Erinnerung kann hier kaum die Rede sein. Indem Newman seine folgenreiche Gewichtsverlagerung vornimmt, beraubt er die Schrift ihrer Exklusivität und ihres Anspruches, alleinige Autorität zu sein.

Hier ist zu beachten, daß auch für Luther die Autorität der Schrift nicht in einem abstrakten oder spekulativen Wahrheitsbegriff begründet liegt, und auch nicht ein Prinzip apriori darstellt, sondern für ihn gewinnt sie ihre Autorität in dem, was sie bringt, im ewigen Leben.

> "Sollen wir leben, so müssen wir das Leben bekommen von dem, so selbst lebt, und das Leben in seiner Faust hat, welcher alleine wahrhaftiger ewiger Gott ist und unser aller Schöpfer; der hat das Leben und kann allein das Leben geben, und seinem Wort soll man die Ehre geben,

> und gläuben, daß er allmächtig sei, und vom ewigen Tode helfen könne." 3o

Dabei ist Gott als der Schöpfer und Herr des Lebens nicht zu trennen von seinem Wort als dem Ort, wo das Leben zu finden ist, denn im gleichen Zusammenhang heißt es: "Gott hat uns gezeiget, wo das Leben sei, nämlich in seinem Wort." [31] Die Newmansche Disposition widerspricht dem Herrschaftsanspruch der Schrift, der darin besteht, daß sie denen, die sie weitergeben im Hören und Lehren, keine eigene Autorität läßt, die sich als selbständiges Lehr-, Richter- und Entscheidungsamt bezeichnen ließe.[32] Der kirchliche Prediger und Lehrer sowie die von der Kirche vertretenen Lehren können nur Zeugen, Schüler und Bekenner sein, "ein Knecht und Diener, nicht der Herr selber. Er ist der Anweiser zum wahren Licht, nicht das Licht selber;"[33] so spricht Luther von Johannes dem Täufer als einer Grundgestalt des biblischen Zeugen. Für Newman jedoch kommt der regula fidei eine Autorität eigener Observanz zu, die ihr aus dem mangelnden Lehrcharakter der Schrift geradezu mit Notwendigkeit erwächst.

Dieser Einwand nun, die Schrift sei in ihrer Lehrausrichtung zu wenig eindeutig und präzise, ist, wie die Kirchengeschichte zeigt, so alt wie die Reformation selbst. Schon Erasmus hatte gegen Luther vorgebracht, die hl.Schrift sei in sich undeutlich und bedürfe einer festgelegten kirchlichen Lehre. Nur durch das Wirken des Teufels ist es für Luther erklärlich, daß diese These so weit verbreitet ist.

> "Mit solchem fratzenhaften Gaukelspiel hat der Satan vom Lesen der Heiligen Schrift abgeschreckt und die Heilige Schrift verächtlich gemacht, um so seine Pest aus der Philosophie in der Kirche zur Herrschaft zu bringen." 34

Luther leugnet keineswegs, daß manches in der Schrift unklar und dunkel bleibt, und er gibt die Regel, den klaren Stellen den Vorzug zu geben: "Dimitte eam, ubi obscura est, tene ubi clara est."[35] Hinsichtlich dessen jedoch, worauf es ankommt, im Dogma vom Heil Gottes in Christus gilt: "Gott hat uns den Sinn, das Verständnis geöffnet."[36] Schon in seiner Auseinandersetzung mit Latomus, also lange vor seiner Schrift gegen Erasmus, hatte Luther betont:

> "Die Schriften gehören allen gemeinsam und sind klar genug, soweit es not ist für die Seligkeit (das Heil), und auch dunkel (d.h. unerschöpflich und geheimnisvoll) genug für die Betrachtung frommer Seelen. Ein jeder gehe seinen Weg mit dem Worte Gottes, das ebenso unerschöpflich ist, wie es für alle insgemein bestimmt ist, und der Menschen Worte wollen wir zurückweisen oder doch mit Kritik lesen." 37

So ist im Gegensatz zu Newman für Luther die Schrift sehr wohl lehrbar, und sein berühmter Satz "Habemus Deum et Deus ipse noster est" gibt davon am deutlichsten Zeugnis.[38] Ob damit der Vorwurf Newmans gerechtfertigt ist, die reformatorische Theologie öffne mit dieser Auffassung einem heillosen Subjektivismus Tür und Tor, wird gegen Ende dieses Kapitels zu erwägen sein. In diesem Abschnitt kam es darauf an herauszuarbeiten, daß das Newman'sche Schriftverständnis in der Hervorhebung der autoritativen Geltung der regula fidei von der reformatorischen Position in entscheidendem Maße abweicht. In Anbetracht dieser Tatsache erscheinen Newmans vereinzelt auftretende reformatorisch klingende Schriftaussagen nur als rhetorische Floskel ohne ernsthafte innere Bedeutung.

3. Die Entwicklungsfähigkeit der Schrift

Nicht der Schrift in ihrer konkreten Gestalt, so sahen wir im vorstehenden Abschnitt, kommt die Lehrautorität zu, sondern den Formularen der Kirche. Mit dieser bedeutungsvollen Verschiebung der Akzente gelangt Newman logisch notwendig zur Erörterung eines weiteres Faktors, den diese besagte Umkehrung implizit voraussetzt, nämlich zur Frage der Entwicklungsfähigkeit der Schrift. Wenn die Schrift auf Grund ihrer spezifischen Beschaffenheit die Lehren der Kirche eher voraussetzt als impliziert oder gar konstatiert, so muß dem Entwicklungsgang, der von der Schrift zur Formulierung der Glaubenslehre führt, eine eminente Bedeutung zukommen, gerade wenn dieser Definition dann die Aufgabe des Lehrunterrichts erwächst. Den Ertrag dieser Lehrentwicklung für Theologie und Kirche herauszuarbeiten, war eines der Hauptanliegen Newmans, denn sein letztes anglikanisches Werk ist ausschließlich diesem Thema gewidmet.[39] Eine Darstellung

des Newman'schen Schriftverständnisses ist daher ohne die Einbeziehung dieses Problemkreises von vornherein unvollständig.

Es besteht nach Newmans Ansicht die überaus große Wahrscheinlichkeit, daß Entwicklungen der Lehre eintreten, denn, so meint er, die inspirierten Urkunden des Christentums bestimmen nicht ohne weiteres auch ihre Grenzen. In dem Schreiber und Leser der Offenbarung seien Ideen, nicht der inspirierte Text selbst. Es sei nun die große Frage,

> "ob diese Ideen, welche der Buchstabe vom Schreiber zum Leser übermittelt, den Leser auf einmal in ihrer Vollständigkeit und Genauigkeit bei seiner ersten Wahrnehmung ihrer erreichen, oder ob sie in seinem Intellekt erst aufgehen und im Lauf der Zeit zur Vollendung reifen." 40

Auch könne man nicht ohne Übertreibung behaupten, daß der Buchstabe des Neuen Testaments eine Darstellung aller möglichen Formen umfasse, die eine göttliche Botschaft annehmen wird, wenn sie einer Menge von Geistern unterbreitet wird. So kommt Newman zu der Folgerung:

> "wofern also nicht ein spezieller Grund für eine Ausnahmestellung angegeben werden kann, ist es so evident, daß das Christentum als Lehre und Gottesdienst im Geist der Empfänger sich entwickeln wird, wie daß es in anderer Hinsicht, in seiner äußeren Propagation oder seinem politischen Fachwerk, sich anpassen wird den allgemeinen Methoden, durch die der Lauf der Dinge vor sich geht." 41

Prüfen wir nun die Schrift hinsichtlich dieser im voraus bestehenden Wahrscheinlichkeit der Lehrentwicklung, so finden wir jene Auffassung bestätigt. Der mangelnde Lehrcharakter der biblischen Aussagen fordert geradezu zur Vervollständigung eine Entwicklung.

> "Das ist ein für das Evangelium charakteristischer Vorgang und ein Zeichen seiner Göttlichkeit, seine halben Sätze und seine überströmende Sprache lassen eine Entwicklung zu." 42

Was Newman zuvor als einen Mangel der Schrift bezeichnet hat, nämlich ihre Unvollständigkeit, gilt nun plötzlich als Zeichen ihrer Göttlichkeit. So sei es denn auch eine Torheit, für jede Lehre der Kirche eine Belegstelle in der Schrift zu suchen.[43] Nirgends spreche die Bibel von der ihr zukommenden Bedeutung

und erwähne auch keineswegs die Inspiration jener Stellen, die von äußerster Wichtigkeit sind. So antizipiert sie deutlich eine Entwicklung des Christentums, sowohl als eine Politik wie als eine Lehre.[44]

Einen weiteren Grund für die Richtigkeit seiner Entwicklungstheorie sieht Newman in der Tatsache gegeben, daß ein allgemeines Bedürfnis nach Lehrentwicklung vorliegt. Hierdurch werde nicht nur die Wahrscheinlichkeit der Faktizität von Lehrentwicklungen zunehmend erhärtet, sondern damit erweise sich auch, daß diese Entwicklungen Gottes eigenem Willen entsprechen.

> "In welchem Sinne immer das Bedürfnis und seine Deckung ein Beweis von Absicht sind in der sichtbaren Schöpfung, in diesem selben Sinn machen die Lücken, wenn man das Wort gebrauchen darf, die einem in der Struktur des ursprünglichen Bekenntnisses der Kirche begegnen, es wahrscheinlich, daß jene Entwicklungen, die aus den es umgebenden Wahrheiten herauswachsen, dazu bestimmt waren, diese Lücken auszufüllen." 45

Diese Argumentationsweise soll jetzt nicht mit der kurzen Bemerkung abgetan werden, hier habe sich Newman von einem vorgefertigten Wunschbild leiten lassen. Bevor wir kritisch zu seinem Entwicklungsgedanken Stellung nehmen, soll noch weiterhin dargelegt werden, welche zusätzlichen Belege er zur Stütze seiner These heranführt.

Natürlich muß sich Newman auch mit dem Einwand auseinandersetzen, daß er nicht ohne weiteres eine völlig geradlinige und sich stets gleichbleibende Entwicklung der Lehre voraussetzen darf, sondern daß jede Entwicklung sowohl der Natur wie des Geistes auch Fehlentwicklungen einschließt, und zwar notwendig einschließt. Sieht er nun seine Theorie durch die Kirchengeschichte bestätigt? In der Erörterung dieser Frage ist Newman ausgesprochen großzügig! Er gibt zwar zu, daß wegen des langsamen Wachstums durch die Jahrhunderte manches Regelwidrige in der Form und Unterschiedlichkeiten im Stil der Lehre festzustellen seien; auch habe die Eigenart der Individuen oder die Angriffe Fremder sogar Unregelmäßigkeiten in den Einzelheiten der Lehre zur Folge gehabt. Im ganzen betrachtet liege jedoch ohne Zweifel die Fortbildung eines einzigen Gedankens vor, der sich selbst immer gleich geblieben sei.[46] In welch unkritischer Weise Newman diesem

Problem nachgeht, das für die Haltbarkeit seiner These von so entscheidender Bedeutung ist, beleuchten klar seine folgenden Worte:

> "Wunderbar ist es, zu sehen, mit wieviel Mühe und Zögern, Warten und Unterbrechen, - mit wieviel Schwankungen nach rechts und links, - mit wieviel Rückschlägen und doch mit welcher Sicherheit des Fortschritts, mit welcher Genauigkeit in seinem Weg und welch endgültiger Vollendung die Lehre sich entwickelt, bis die ganze Wahrheit im Gleichgewicht ums Zentrum schwebt, ein Teil dem anderen entsprechend, als eine Einheit, absolut, unverletzlich, unauflöslich, so lange die Welt besteht." 47

Denkt man bei diesen lyrischen Klängen nicht unwillkürlich an die stilistisch zwar glänzend formulierte, aber für die Historie völlig unbrauchbare kleine Schrift von Novalis "Die Christenheit oder Europa"? Wie Newman bei seiner so gründlichen Kenntnis der Geschichte der frühen Kirche sich zu einem derartigen Geschichtsurteil konnte verleiten lassen, bleibt ein Rätsel! Auf diese Betrachtungsweise wird noch zurückzukommen sein.[48]

Es verbleibt nun noch zu fragen, welcher Grad an Verbindlichkeit und Wahrheit diesen Entwicklungen zukommt. Newman argumentiert hierzu wie folgt: wenn dem wirklich so sei, daß es große Wahrheiten gäbe, oder Vorschriften und Gebräuche, die natürlich und rechtmäßig sich aus den ursprünglich erklärten Lehren ergäben, dann sei es doch nur vernünftig,

> "diese wahrhaften Ergebnisse mit einzubeziehen in die Idee der Offenbarung selbst, sie für Teile ihrer zu erachten, und, falls die Offenbarung nicht bloß wahr ist, sondern auch die Garantie gibt ihrer Wahrheit, daß auch sie unter das Privilegium dieser Garantie fallen." 49

Diese Sätze können nicht genug beachtet werden, denn hier dürfte die letzte Begründung dafür liegen, warum nach Newmans Ansicht der regula fidei eine so gewaltige Bedeutung zukommt. Wenn die Offenbarung Gottes in der Schrift, deren Wahrheit durch ihre Göttlichkeit verbürgt ist, mit ihren unvollständigen Aussagen nur eine Reihe von Entwicklungen anfängt, deren Ergebnisse aber, da sie sich "natürlich und rechtmäßig" aus den ersten Schrifturkunden entwickeln, zur Idee der Offenbarung selbst

gehören, dann ist es nur folgerichtig und sinnvoll, daß diese Ergebnisse der Entwicklungen den Ausgangspunkt für den Lehrunterricht bilden. Diese Einbeziehung der historisch gewordenen Formulare in die Idee der Offenbarung selbst steht in harmonischer Einheit mit Newmans betonter Hervorhebung der regula fidei und verleiht dem ganzen System eine gewisse Geschlossenheit. Genetisch dürfte die erstere Begründung, nämlich die Betonung der Tradition, am Anfang stehen, und die Entwicklungstheorie dient nun als Beweis. Inwieweit jedoch Newman den Tatsachen der Geschichte gerecht wird, um zu dieser Einheit des Systems zu gelangen, bleibt noch zu erörtern.

Er unternimmt es nun aber bereits selbst, seiner bis hierher geschlossenen Theorie in einer gewissen Weise schon die Axt an die Wurzel zu legen. Wie wir sahen, beschreibt er die Entwicklung der Lehre als die geradlinige Fortführung eines stets gleichen Gedankens, der sich mit Sicherheit und Genauigkeit seinen Weg zur Vollendung bahnt; dieser störungsfreie Ablauf, in dem bestenfalls "Schwankungen" vorkommen, findet seine letzte Begründung in der Einbeziehung dieser Entwicklung in die Idee der Offenbarung. Daraus müßte nun eigentlich folgen, daß es keiner weiteren Autorität mehr bedarf, die auf eine reguläre Lehrentwicklung achtet. Wozu noch ein weiteres Wächteramt, wenn die Entwicklung das Signum der göttlichen Wahrheit von Anbeginn mit sich führt? Eine solche Autorität aber ist es, welche Newman in seinem "Essay on the Development of Christian Doctrine" fordert. Demzufolge darf es nicht der Lehrentwicklung überlassen bleiben, sich kraft der ihr zukommenden göttlichen Vollmacht selbst durchzusetzen, sondern nur die Entwicklungen können als wahr anerkannt werden, welche von Päpsten und Konzilien zur Annahme vorgelegt werden.[50] Der Kirche kommt es nicht nur zu, falsche und wahre Entwicklungen verbindlich voneinander zu scheiden, sondern sie bestimmt auch die Faktizität der Offenbarung überhaupt. Es ist in ihrer Befugnis,

> "authentisch und verbindlich über das Daß, das Was, und das Wie der Offenbarung zu befinden." [51]

Weshalb also ist nach Newman der Gläubige von der Wahrheit der Lehrentwicklungen überzeugt? Nicht deshalb, weil diese Entwick-

lungen natürlich und rechtmäßig aus der göttlichen Offenbarung entstanden sind, auch nicht deshalb, weil diese Weiterentwicklungen ebenfalls zur Idee der Offenbarung Gottes gehören und als solche notwendig wahr sein müssen, sondern allein aus dem Grund erkennt der Christ die Rechtmäßigkeit der Lehrentwicklungen an, weil der Spruch der Kirche sie als wahr bezeichnet hat; d.h.,es handelt sich um ein Anerkennen auf die Autorität der Kirche hin. Zu diesem, nach all den vorausgegangenen Argumenten etwas überraschenden Ergebnis gelangt Newman, wenn er schreibt:

> "Die einleuchtendste Antwort also auf die Frage, warum wir uns der Autorität der Kirche fügen in den Fragen und Entwicklungen des Glaubens, ist, daß irgendeine Autorität da sein muß, wenn da eine Offenbarung gegeben ist, und daß eine andere Autorität, als sie, nicht da ist. Eine Offenbarung ist nicht gegeben, wenn da nicht eine Autorität ist, die entscheidet, was das ist, das gegeben ist." 52

Der göttlichen Offenbarung und der unter göttlicher Leitung statthabenden Entwicklung wird ein Organ vorgesetzt, welches entscheidet, und zwar unfehlbar entscheidet, sowohl über die Faktizität der Offenbarung als auch über das Wie ihrer Entwicklung.[53]

Damit ist die Newman'sche Entwicklungstheorie in ihren Grundzügen dargestellt, und es gilt nun, kritisch dazu Stellung zu nehmen. Drei Problemkreise sind es, die hier vor allem zu erwähnen sind:

1. Das Entwicklungsschema ist in sich widerspruchsvoll.
2. Ihm liegt ein ahistorisches Geschichtsverständnis zugrunde.
3. Es steht der reformatorischen Schriftauffassung diametral gegenüber.

Zum ersten Punkt wurde bereits das Nötige ausgeführt. Es ist eben inkonsequent, der göttlichen Schriftoffenbarung und der von ihr ausgehenden, angeblich unter göttlicher Leitung stehenden Lehrentwicklung die Selbstdurchsetzungskraft zu bestreiten und ihr als Regulator die Autorität der Kirche vorzusetzen. Vielleicht liegt aber - bewußt oder unbewußt - in dieser Tatsache die Erkenntnis verborgen, daß sich ein derartiges Entwicklungsprogramm nur auf Grund einer völlig unhistorischen Geschichtsbetrachtung aufrechterhalten läßt. Mit dieser Mut-

maßung sind wir bereits beim zweiten Punkt angelangt.

Wenn Newman den Ablauf der Lehrgeschichte mit Worten beschreibt, welche den Vergleich mit dem berühmten Traktat von Novalis geradezu aufdrängen, und wenn er bestenfalls von geringfügigen Schwankungen etwas wissen will, dann steht der Befund der Kirchengeschichte dem eindeutig entgegen. Wir stoßen in der Geschichte zu allen Zeiten auf Irrwege, Zufälligkeiten und auch Fehlentwicklungen. Dieses Gesetz der Geschichte hat allgemeine Gültigkeit, und es besteht kein Grund, die Kirche oder den Ablauf der Lehrentwicklung davon auszuklammern. Der dogmengeschichtliche Befund spricht in aller Klarheit gegen die These Newmans von einer stets geradlinigen und sich immer gleichbleibenden Entwicklung. Es wäre müßig, dafür hier Belege zu sammeln. Walther von Loewenich urteilt völlig richtig, wenn er zu Newmans Theorie schreibt: "Nur eine apologetische Glorifizierung kann darum so schlechthin von einer organischen Entwicklung sprechen. Das muß auch angesichts der Geschichte der kirchlichen Lehrentwicklung gesagt werden."[54] Newman nimmt eben wirklich eine allzu selbstverständliche und allzu rasche Gleichsetzung der geschichtlich gewordenen Lehre mit der Stiftung Jesu vor, wenn er, wie dargelegt wurde, die historisch entstandene regula fidei in die Idee der Offenbarung einbezieht. Eine derartige Identifizierung kann tatsächlich nur als eine apologetische Glorifizierung des geschichtlich Gewordenen bezeichnet werden. Es ist hier zu erinnern an den sehr überlegten und wohlbegründeten Satz von Alfred Loisy:

> "Man hatte das Gottesreich verkündet, und es kam die Kirche." [55]

In dieser Aussage ist ein Wissen davon vorhanden, daß eine derartige Gleichsetzung, wie Newman sie vornimmt, nicht angebracht ist. Das Newman'sche Entwicklungsschema versagt, da es apriori apologetisch gebunden ist, weil es die ekklesiologischen Postulate ungebrochen anwendet.

Daß dieser unkritischen Sanktionierung der Lehrgeschichte auch von der reformatorischen Theologie her ein entschiedenes "Nein" entgegenzusetzen ist, liegt auf der Hand.

Luther ist weit davon entfernt, einen Wandel und eine gewisse Entwicklung durch die Geschichte hin einfach zu leugnen[56],

aber aus dieser Tatsache zieht er ganz andere Konsequenzen als Newman.

> "Man muß der Lehre gewiß sein, auf daß die Christen einen Grund haben, von allerlei Lehre zu richten. Denn do ist keine Lehre so gewiß und stark, do nicht mit wachsen Fragen, und wenn Christus diese Fragen nicht aufgelöst hätte, so wären viel greulicher Schwärmereien draus geworden, wie wohl man nicht dabei geblieben ist." 57

Gerade deshalb, weil Fragen mitwachsen, kann Luther auf die eindeutige und einheitliche Basis der Lehre, von der aus diese Fragen betrachtet werden sollen, nicht verzichten. Aus diesem Grunde lehrt er entschlossen die endgültige Abgeschlossenheit der biblischen Offenbarung, nicht, weil er die Bedeutung der 'mitwachsenden Fragen' verkennt, sondern gerade um ihnen genügen zu können, und lehnt die Möglichkeit einer neuen Offenbarung nachdrücklich ab.[58]

> "Summe necessarium, ut verbum Dei, cum sit aeternum, omnibus omnium hominum saeculis conveniret. Nam etsi varient per tempora mores, personae, loca, ritus, eadem tamen vel pietas vel impietas transit per omnia saecula." 59

Aus diesen Sätzen, welche erneut die ausschließliche Geltung der Schrift betonen, ergibt sich notwendig, daß ihr nichts hinzugefügt noch etwas weggenommen werden darf; es soll alles so bleiben, wie Christus es gewollt hat.[60] Daraus folgt, daß es nicht in der Macht der Kirche steht, neue Glaubensartikel aufzustellen.[61] Nach reformatorischem Verständnis ist eine kritiklose Sanktionierung der christlichen Lehrgeschichte, wie Newman sie vornimmt, nicht denkbar. Aller Gehorsam, alles Hören auf die Schrift und die Lehre der Kirche ist ein kritisches Hören und ein urteilender Gehorsam.[62] Karl Gerhard Steck führt hierzu treffend aus: "Nicht ein kritisches Hören und ein urteilender Gehorsam, die sich nun doch fremder, in diesem Fall innerweltlicher, menschlicher Kriterien und Normen bedienten, also der Vernunft, der Erfahrung, der Geschichte. Sondern ein Hören und Gehorchen, das nach dem Worte Gottes in der Lehre der Schrift und in Lehre und Ordnung der Kirche fragt."[63] Dem einzelnen Christen wird zugemutet und zugetraut, daß er die Stimme der echten, der Mutter Kirche unterscheiden kann von der verführ-

ten , der Teufelskirche, so wie man die Stimme des Kuckucks von der Stimme der Nachtigall unterscheidet.[64] Der Christ selbst muß die auf ihn eindringenden Fragen beurteilen und unterscheiden können, weil aus dem äußeren Hören auf das äußere Wort der erleuchtete Glaube entstehen muß, der zu einem solchen Urteil in der Lage ist:

> "Und wenn das Herz solches bei ihm schließen kann, daß Gott der Vater selber mit uns redet, so gehet denn der Heilige Geist und das Licht ein, und wird der Mensch erleuchtet und ein fröhlicher Meister, und kann denn von allen Lehren urtheilen und richter, denn er hat das Licht und den Glauben an das göttliche Wort, und denkt gewiß in seinem Herzen, daß seine Lehre Gottes Wort sei."[65]

Nur unter dieser Voraussetzung kommt der Schrift die ihr gebührende Autorität zu, und jede Begründung auf eine Macht eigener Observanz, sei es die der geschichtlich gewordenen regula fidei oder die der institutionellen Kirche, bleibt ausgeschlossen. Es darf hier nochmals daran erinnert werden, daß der Frage, ob damit nicht ein uferloser Subjektivismus inauguriert wird, am Ende dieses Kapitels gesondert nachgegangen wird. Hier kam es darauf an herauszustellen, wie weit sich Newman mit der Aufstellung seiner Entwicklungstheorie von der reformatorischen Position entfernt hat. Die Umsetzung der Akzente, die Newman mit der Betonung der letztlich nahezu exklusiven Bedeutung der Lehrgeschichte vorgenommen hat, erweist sich als eine Folge seiner Kritik, die er gegenüber dem protestantischen Schriftverständnis vorbringt. Wenn der Schrift die ihr von der Reformation zugebilligte Autorität nicht zukommt, dann 'muß' es eben eine andere Institution geben, die deren Stelle einnimmt, und von daher betrachtet erscheint die Aufstellung des Newman'schen Programms durchaus als sinnvoll.

Im Anschluß an die oben angeführten Sätze Luthers möge noch einmal Newman selbst zu Worte kommen, denn gerade in dieser Aufeinanderfolge zeigt sich, wie groß der Abstand zwischen den beiden Auffassungen bereits geworden ist.

> "Es ist ein erster starker Punkt, daß eine Idee wie das Christentum gar nicht anders kann, als Entwicklungen haben, und diese sicherlich göttlicher Natur, weil es göttlich ist; ein zweiter, daß diese, wenn es so ist, eben jene sind, die existieren, weil andere nicht da

> sind; und ein dritter Punkt ist die Tatsache, daß sie sich finden just dort, wo wahre Entwicklungen gefunden werden sollten - nämlich in den historischen Sitzen des Apostolischen Lehrunterrichts und in den autoritativen Plätzen unvordenklicher Tradition." 66

4. Die Inspiration der Schrift in ihrem Verhältnis zur Regula Fidei

In den vorstehenden Abschnitten wurde versucht zu zeigen, welche Folgerungen Newman aus dem von ihm angenommenen mangelnden Lehrcharakter der Schrift zieht und welches System er entwikkelt, um diesen Mangel auszugleichen. Es wurde aber ebenfalls ausgeführt, daß auch für Newman die Schrift in allen ihren Teilen inspiriert ist.[67] Aus diesem Tatbestand ergibt sich nun noch eine weitere Frage, die zur Darstellung seines Schriftverständnisses wesentlich erscheint: ihn welchem Verhältnis steht die Inspiration der Schrift zu der autoritativen Geltung der regula fidei? Macht das erstere das letztere nicht überflüssig?

Newman selbst hat sich diese Frage bereits vorgelegt; er ist der festen Überzeugung, daß es einen Gegensatz zwischen den beiden Auffassungen nicht gibt: die Inspiration der Schrift hebt ihren mangelnden Lehrcharakter keineswegs auf.

> "And so far I suppose is certain, whatever comes of it, that clearly as Scripture speaks of the divine inspiration of its writers, yet it nowhere says that it, by itself, contains all necessary doctrine." 68

Allein die Schlußworte der Apokalypse stellten eine gewisse Selbstaussage der Bibel über ihren eigenen Charakter dar, aber dieser einzige Beleg könne niemals als ausreichend angesehen werden,

> "to establish so bold and eventful a negative, as that nothing is necessary doctrine but what is in it." 69

Infolgedessen ist es ein sehr zweifelhafter Beweis zu behaupten, so überlegt Newman, daß die einzelnen Schriften der Bibel auf Grund ihrer Inspiration notwendig alle Glaubenslehren in ihrer Vollständigkeit enthalten müssen. Fernerhin macht es das Amt der Kirche als des "Keeper of Holy Writ" wahrscheinlich, daß es in ihrem Aufgabenbereich liegt, die Schrift zu interpretieren

und hinsichtlich dessen, was regelwidrig und unvollständig geblieben ist, 'sinngemäß' zu ergänzen. Im übrigen legt der Umstand, daß religiöse Wahrheiten ebenso durch Ordination und "Catholic Tradition" übermittelt werden kann wie durch schriftliche Zeugnisse, die Vermutung nahe, daß es eine solche zweite Glaubensregel (rule of faith) wirklich gibt, und daß sie ebenso autoritativ und bindend ist wie die Schrift selbst.

> "These are disproofs, it may be said, of any intention, either in the course of Providence, or in the writers, that the very books of Scripture, though inspired, should be the Canon of faith, that is, that they should bound and complete it. Also, the office of the church as the 'keeper of the Holy Writ', seems to make it probable that she was intended to interpret, perhaps to supply what Scripture left irregular and incomplete. On the other hand, the circumstance that religious truths can be conveyed by ordinances, or by Catholic Tradition, as well as by writing, seems an intention that there is such a second Rule of Faith, equally authoritative and binding with Scripture itself." 7o

Demzufolge bedeutet es keine Inkonsequenz, an der Inspiration der Schrift in allen ihren Teilen festzuhalten und gleichzeitig die autoritative Geltung der regula fidei zu betonen. Der katholische Newman führt zu dieser Frage ganz deutlich aus:

> "Seine (i.e. des Bibel-Buches) Inspiration gewährleistet nur seine Wahrheit, nicht seine Auslegung." 71

Es kann nicht mehr zweifelhaft sein, in welcher Weise Newman diesen Mangel auszugleichen sucht; in anglikanischer wie in katholischer Zeit erklärt er:

> "Die Gabe der Inspiration erfordert zur Ergänzung die Gabe der Unfehlbarkeit .. Die Kirche ist unfehlbare Auslegerin dieser Inspiration." 72

Dies ist in Kürze der Tatbestand. In welcher Weise ist er mit dem Schriftverständnis Newmans zu vereinbaren?

Es kann jetzt kaum meine Aufgabe sein, der an sich sehr verlockenden Frage nachzugehen, inwiefern für uns heutige Menschen die Inspirationslehre noch nachvollziehbar ist, denn mit dieser modernen Fragestellung würde man weder der Newman'schen noch der reformatorischen Theologie gerecht. Das hier auftauchende Problem ist dagegen so zu formulieren: steht die jeweilige Auffassung von der Inspiration in Einklang mit der

jeweiligen theologischen Gesamtkonzeption?

Implizit wurde diese Frage bereits im vorstehenden Abschnitt beantwortet: wenn es dort als inkonsequent bezeichnet wurde, die Geschichte der Lehrentwicklung in die Idee der Offenbarung selbst einzubeziehen, und zwar inklusiv aller göttlichen Prädikate, um ihr dann trotzdem einen kirchlich-hierarchischen Regulator vorzusetzen, dann wird diese Inkonsequenz umso größer, wenn gleichzeitig auch noch an der Inspiration der Schrift in allen ihren Teilen festgehalten wird. Newman scheint nämlich die sehr wesentliche Frage außer acht gelassen zu haben, ob bei einer derartigen Einbeziehung der Lehrgeschichte in die Idee der Schriftoffenbarung sich nicht die Inspirationslehre, die doch für jene geltend gemacht wird, auch auf die Entwicklungsgeschichte auswirken müßte. Wenn die Entstehung der Lehre zur Idee der Offenbarung Gottes in der Schrift gehört, und diese inspiriert ist, dann ist es doch, um eine Formulierung Newmans zu verwenden, "sehr vernünftig und in höchstem Maße wahrscheinlich", daß auch die entstandene Lehre das Signum der Inspiration trägt. Davon aber spricht Newman nirgends. Es wäre eine sehr schöne, wenn auch nicht unbestrittene Stütze seiner Entwicklungstheorie gewesen, wenn er ihr mit dem Hinweis auf ihre etwaige Inspiration eine so große Geltung zugebilligt hätte, und eine derartige Begründung hätte zudem die Folgerichtigkeit seines Systems unterstrichen. Das aber tut Newman gerade nicht. Weder eine angenommene Inspiration noch die Zugehörigkeit zur Idee der Offenbarung verleiht, wie gezeigt wurde, der regula fidei ihre spezifische Autorität, sondern allein die Entscheidungen der ecclesia docens. Damit dürfte die Schwäche der Newman'schen Inspirationslehre aufgezeigt sein. Indem er die ekklesiologischen Postulate trotz der Anerkennung der Inspiration ungebrochen anwendet, erwecken seine Ausführungen zur Schriftinterpretation ebenfalls den Anschein, als seien sie ohne methodische Überlegung mitgeführt worden. Das ausgeprägte ekklesiologische Interesse Newmans, welches in allen seinen Schriften durchdringt, ist nicht geeignet, diesen Eindruck zu verdrängen.

Wie steht nun die Reformation zu dieser Frage? Daß die Lehre von der Inspiration der Bibel auch für Luthers Schriftverständnis maßgebend war, dürfte außer Zweifel stehen.

Die alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften sind Werke des hl. Geistes. "Die Träger der göttlichen Offenbarung erhalten kraft der ihnen zuteilgewordenen Inspiration eine besondere Dignität, deren kein späterer Prediger des Evangeliums sich rühmen kann." 73 Es steht in Einklang mit der reformatorischen Schriftlehre, wenn den Aposteln allein Unfehlbarkeit zugesprochen wird, auf die wir keinen Anspruch mehr haben.[74] Getrieben vom hl.Geist verkündigen sie das Evangelium Gottes, und ihr Wort darf von dem Gottes nicht getrennt werden, denn ihre Zunge wird zum Griffel eines guten Schreibers.[75] Daß es sich hierbei allerdings nicht um eine mechanische, gleichsam in den Händen der Kirche als Garantie liegende Einheit handelt, sondern um eine immer wieder verheißene, zu erringende und zu vollziehende Identität, zeigt der berühmte Satz Luthers

> "Duae res sunt deus et scriptura Dei, non minus quam duae res sunt creator et creatura Dei." 76

Nur wenn diese Einheit nicht als Selbstverständlichkeit gilt und nicht zu einer angemaßten eigenen Autorität führt, kann Luther den Satz wagen:

> "Ego auctorem et dominum scripturae habeo."[77]

Diese wenigen Sätze Luthers mögen als Hinweis genügen, daß in seiner Theologie die Lehre von der Inspiration der Bibel vor allem die Aufgabe hat, die übergeordnete Autorität des Wortes Gottes zu dokumentieren. Einer später entstandenen regula fidei dem inspirierten Text gegenüber den Vorzug zu geben, hätte Luther wohl als eine Einschränkung der Inspirationslehre empfunden. Seine Aussagen über die Exklusivität, Vorgegebenheit und Evidenz der Schrift, auf die bereits hingewiesen wurde, ordnen sich in diese Sicht harmonisch ein. Im Gegensatz zu der Position Newmans erscheint daher die Auffassung Luthers über die Inspiration als in sich geschlossen und methodisch begründet, da sie dem Anspruch des Wortes Gottes gerecht zu werden sucht, während die Newman'sche Lehre diesen nicht davon abhält, der regula fidei den Vorzug zu geben; somit erweist sie sich als inkonsequent innerhalb seiner Gesamtposition.

5. Die zusammenfassende Kritik Newmans am reformatorischen Schriftverständnis und der Subjektivismus protestantischer Schriftauslegung

Mit dem Abschluß des vorstehenden Abschnittes ist das Schriftverständnis Newmans im Überblick dargelegt worden, so daß es sich jetzt nur noch darum handeln kann, seine Kritik am reformatorischen Schriftprinzip zusammenfassend aufzuzeigen und kritisch dazu Stellung zu nehmen. Es sei zuvor noch einmal erinnert an die in Kapitel II gebrachten Urteile Newmans über den Protestantismus hinsichtlich seiner Schriftlehre.

Die Kritik Newmans gegenüber der reformatorischen Schriftauffassung klang in der Darlegung seiner eigenen Position immer wieder durch, so daß ich mich hier auf eine knappe Wiedergabe beschränken darf:

Das allen protestantischen Sekten Gemeinsame ist ihre Berufung auf die Schrift als oberste und letzte Instanz in Glaubens- und Lehrstreitigkeiten. So sehr sie auch untereinander in ihrer spezifischen Lehrausrichtung voneinander abweichen, in dieser Meinung sind sie sich einig. Die Bibel ist ein nicht allzu umfangreiches Buch, jeder kann es besitzen und jeder wird glauben, daß er es auch verstehen könne.[78] Diese Auffassung konnte nur entstehen auf Grund der Annahme, daß die Schrift in ihrer Argumentationsweise von einer gewissen Einfachheit (simplicity) getragen sei, die jedem den Zugang zu ihr leicht macht. An diesem Punkt jedoch liegt die eigentliche Schwäche des protestantischen Schriftverständnisses, denn die Schrift ist nicht in der Weise geschrieben, daß sie jedem Leser ihre wahre Meinung aufzwingt. Die natürliche Folge ist, daß nicht zwei protestantische Sekten übereinstimmen, wessen Interpretation die richtige ist, und daher jede die eigene Auslegung bevorzugt. Die Auffassung von der Bibel als alleinigem,autoritativem Richter in der Kontroverse erweist sich somit als ein selbstzerstörerisches Prinzip und bedingt praktisch die Folgerung, daß jeder Disput von vornherein hoffnungslos und absurd erscheint. Die betrübliche Konsequenz ist das Eingeständnis, die Wahrheit sei letztlich eine Sache der Meinung, und es sei das als wahr anzusehen, was jeder dafür hält, vorausgesetzt, daß er ehrlich

davon überzeugt ist. Die Anerkennung der Göttlichkeit der Schrift selbst ist das alleinige einigende Band zwischen den protestantischen Sekten, während die Ansicht über die spezifischen Lehren wechselt mit den jeweiligen Individuen, die sie empfangen. Jeder hat ein Recht auf seine eigene Auslegung, und so leben Menschen der verschiedenartigsten Überzeugungen friedlich nebeneinander, unbeschadet dessen, was auch immer ihr privates Urteil ist. Was also auf den ersten Blick als ein Mittel des Friedens erschien, nämlich die Schrift zur letzten Berufungsinstanz zu machen, offenbart sich in der praktischen Ausführung als Anlaß eines hoffnungslosen Subjektivismus, der die letzte Frage nach der Wahrheit verneint und sich mit einer äußerlichen und nur formalen Einheit begnügt.[79]

Nun ergeben sich diese Folgerungen durchaus nicht mit letzter Notwendigkeit aus dem Prinzip des'sola scriptura',

> but "practically they will follow in the long run, and actually have followed where there were no counteracting causes in operation." 8o

Welche 'counteracting causes' sind es aber, die der Protestantismus offensichtlich außer acht läßt? Es ist die Ablehnung der autoritativen Geltung der 'antiquity', welche das reformatorische Schriftprinzip zu einem so selbstzerstörerischen Element macht.

> "How mere Protestants, who rest upon no such solid foundation (i.e. antiquity), are to withstand our common adversary (i.e. Rome), is not clear, and not our concern. We would fain make them partakers of our vantage-ground (i.e. antiquity); but since they despise it, they must take care of themselves, and must not complain if we refuse to desert a position which promises to be impregnable, - impregnable both as against Rome and against themselves." 81

Im Gegensatz zu den protestantischen Sekten beruft sich die anglikanische Kirche auf die Catholic Antiquity, um alle die Lehren zu behaupten und zu bekräftigen, die in der Schrift zwar kaum vernehmbar, aber tatsächlich gegeben worden sind.[82] Nur unter dieser Voraussetzung kann verhindert werden, daß sich die protestantische Stärke als Schwäche erweist. Daher ist es angebracht, daß sich der Anglikanismus bewußt von dem Protestantismus jeglicher Observanz abgrenzt.[83] Wenn trotzdem auch inner-

halb der anglikanischen Kirche das Lesen der Schrift und der falsche Gebrauch des Privaturteils zur Glaubensspaltung führten, so konnte das nur deshalb geschehen, weil die englische Kirche der Macht der Exkommunikation beraubt ist, welche in der offenbarten Lehre als der formale Antagonist des Privaturteils anzusehen ist. [84] Ohne diese beiden 'counteracting causes', der antiquity und der Autorität der Kirche, Irrlehrer zu exkommunizieren, führt das protestantische Schriftverständnis unweigerlich zu einem Subjektivismus ungeahnten Ausmaßes.

Dies ist in Kürze und in Hauptpunkten der Newman'sche Einwand gegenüber dem reformatorischen Schriftprinzip. In der kritischen Stellungnahme dürfen zwei Problemkreise ausgeklammert werden: die Frage der Anerkennung der Autorität der antiquity wurde bereits in den vorstehenden Abschnitten hinreichend dargelegt und auch kritisiert. Zum anderen wird das Problem der Exkommunikation und die damit verbundene Frage nach der Lehrautorität der Kirche für Kapitel VII vorbehalten. Es verbleibt daher für dieses Kapitel der Haupteinwand Newmans: bedingt das protestantische Schriftprinzip wirklich einen heillosen Subjektivismus, der die letzte Frage nach der Wahrheit aufgibt?

Nun finden sich ohne Zweifel Aussagen Luthers, welche mit ausgeprägten Worten sein prophetisches Selbstbewußtsein unterstreichen und den Newman'schen Vorwurf zu rechtfertigen scheinen, als habe er tatsächlich eine eigene Lehre errichtet, für deren Ausrichtung nicht die Offenbarung selbst, sondern sein persönliches Ich maßgebend war.

> "Byn ich nit einn prophet / sso bynn ich yhe doch gewiss fur mich selbs / das das wort gotis bey mir / vnd nit bey yhnen ist / denn ich yhe die schrifft fur mich habe/ vnd sie allein yhre eygene lere." 85

Zwar treten bei dem späteren Luther derartige Zeugnisse eines prophetischen Selbstbewußtseins mehr in den Hintergrund, oder sind doch zumindest mit starken Sicherungen umgeben[86], aber es bleibt im Grunde doch dabei, daß er den göttlichen Ursprung seiner Lehre aufrecht erhält.

"Ich hab allein den Stab seines Mundes genommen." 87

Es entspricht Luthers Anschauung über die Evidenz der Schrift, daß seiner Meinung nach selbst die Feinde die Richtigkeit seiner Lehre anerkennen müssen.[88]

Alle diese Aussagen bestätigen anscheinend den Einwand Newmans, aber wer nur solche Worte Luthers sieht, macht sich einer großen Vereinfachung und unangebrachten Einschränkung seiner Theologie schuldig, denn es ist nun sofort hinzuzufügen, daß Luther mit dieser Berufung auf den göttlichen Ursprung seiner Lehre keinerlei falsche Direktheit in Anspruch nimmt.[89] Zwar kann er das Lehrgeschehen der Reformation mit den Ereignissen der Apostelzeit vergleichen[9o], aber auf die Frage, ob er einer direkten Gottesoffenbarung gewürdigt werden könne, antwortet er ablehnend und beruft sich eher auf Taufe und Wort.[91] Damit erweist es sich, daß der göttliche Ursprung "seiner" Lehre streng an die Vorgegebenheit der Schrift gebunden ist, und sein berühmter Satz "Wir haben (von Gott) kein Wort denn die Schrift" steht über allen seinen hier gebrachten Ausführungen.[92] Das Newman'sche Verdikt des Lehrrelativismus hat z.T. seine Berechtigung, wenn er damit den späteren Protestantismus charakterisiert, aber Luther selbst steht derartigen Bestrebungen, die sachliche Mitte der Offenbarung aufzuweichen, völlig fern. Daß es Luther im Gegenteil gerade darauf ankommt, die Subjekthaftigkeit des einzelnen Menschen nahezu gänzlich außer acht zu lassen, geht u.a. aus den Erörterungen hervor, mit denen er die Stellung des Predigers kennzeichnet. Die Subjekthaftigkeit des homo praedicator bedeutet für ihn so wenig, daß er sie den Worten der Eselin Bileams gleichsetzen kann. Vom Prediger aus gesehen sind seine Worte nur Vehikel, nur Instrumente und Werkzeuge, während sie aus der Sicht Gottes zugleich causa efficiens gratiae, zugleich vox Dei loquentis, zugleich potentia Dei in salutem sind. Newman ist der Auffassung, daß Protestanten wie Katholiken deshalb an die Göttlichkeit der Schrift glauben,weil sie so gelehrt worden sind, also auf Grund der Autorität des betreffenden Lehrers hin[93], während es gerade das Anliegen Luthers ist, daß Gott selbst Subjekt bleibt und sich eben nicht das menschliche Subjekt danebensetzt. Nur unter dieser Voraussetzung ist für ihn die Kategorie des Predigers als cooperarius zu verstehen. Gott selbst predigt, tauft und absolviert.[94]

Dieses Ineinander von Menschenwort und Gottes Wort vermeidet gerade die Aufrichtung eines falschen Subjektivismus.

> "Wenn du alle Weisheit der ganzen Geschrift und aller Vernunft hättest, so es nit von Gott kömpt und gesand wird, so ist es alles nichts. Wann es will Gott nit leiden,daß ein Mensch den andern lehren oder meistern soll; wann er will selber Meister sein. Auch will Gott nit, daß ein Mensch von dem anderen als von einez such, sondern allein bei Gott." 95

Diese Aussage des jungen Luther, die klar unterstreicht, wie fern er dem Newman'schen Einwand ist, hat der ältere oft genug wiederholt.[96] Der Mensch kann nichts für sich in Anspruch nehmen, denn alle seine Tätigkeit als Verkündiger und Diener des Wortes bleibt in der Hand Gottes.

> "Es beweisets alle Erfahrung und das Werk täglich, daß der hl. Geist alles selbs thun muß in der selben Christenheit, was derselben eigentlich Regiment belangt. Denn ohn denselben würden wir nicht lange täufen noch predigen, noch den Namen Christi behalten." 97

Luther weiß sehr wohl von der Gefahr, die der Kirche und der Christenheit drohen, wenn sie nicht auf die Stimme des wahren Bräutigams hören[98], und er warnt ausdrücklich davor, den Eigensinn in die Schrift hineinzutragen. Denn

> "das heißt nicht christlich gelehret, wenn ich einen Sinn in die Schrift trage, und ziehe darnach die Schrift drauf; sondern wiederumb, wenn ich zuvor die Schrift klar habe, und darnach meinen Sinn darauf ziehe." 99

Die Auseinandersetzung Luthers mit dem falschen Lehranspruch des römischen Katholizismus wäre ab ovo nutzlos und vergebens, wenn an der entscheidenden Stelle die sich nach dem Evangelium nennende Kirche ihre Lehre nun doch in eigene Regie nehmen wollte, oder auch wenn es dem Einzelnen überlassen wird, nur das zu glauben, was er für richtig hält. Der spätere Protestantismus ist dieser Gefahr durchaus nicht immer entgangen [100], und insofern enthält der Vorwurf Newmans eine relative Berechtigung, aber auf die Theologie Luthers und der Reformation trifft er nicht zu. Seine Erkenntnis von der übergeordneten Autorität und Allmacht des Wortes Gottes, die bei ihm nie ein selbstverständliches Prinzip, sondern eine stets zu erringende Glaubensgewißheit darstellt, bewahrt ihn davor, die Fehler der römischen

Lehrbegründung mit einem ebenso abwegigen Subjektivismus zu beantworten. Gleichsam als Leitmotiv steht über der gesamten theologischen Arbeit Luthers der Satz aus dem großen Galaterkommentar:

> "Doctrina non est nostra, sed Dei, cuius nos tantum sumus vocati ministri. Ideo ne apiculum quidem de ea remittere aut mutare possumus." 101

In den vorstehenden Abschnitten wurde der Versuch unternommen, Newmans Lehre von der hl. Schrift in einer gewissen Vollständigkeit darzulegen sowie seine Einwände gegenüber dem reformatorischen Schriftverständnis aufzuzeigen. Des weiteren wurde zu dieser Kritik aus der Sicht reformatorischer Theologie Stellung genommen. Es liegt nun auf der Hand, daß die in der Schriftauffassung bereits hervorgetretenen Divergenzen nicht ohne Einfluß bleiben auf die Lehre von der Tradition und von der Kirche, sogar, wie sich zeigen wird, auf die Lehre von der Rechtfertigung. Der Satz darf gewagt werden, daß in gewisser Weise die in der Schriftlehre herrschenden Unterschiede die Voraussetzung bilden für die jeweilige Lehrausrichtung Newmans in den anderen genannten Sachgebieten.•

VI. DIE LEHRE VON DER TRADITION IM VERSTÄNDNIS NEWMANS UND IHRE KRITISCHE BEURTEILUNG AUS REFORMATORISCHER SICHT

Die Lehre Newmans von der Tradition ist innerhalb der katholischen Theologie bereits mit ausführlicher Genauigkeit und Umsicht dargelegt worden.[1] Ich darf mich infolgedessen darauf beschränken, sein Traditionsverständnis nur insofern zu charakterisieren, als in ihm eine Kritik an der reformatorischen Theologie deutlich wird. Zudem ging bereits aus der Darstellung seiner Schriftlehre hervor, welche Bedeutung er der entstandenen Lehrgeschichte beimißt, so daß auch aus diesem Grunde eine

relative Kürze dieses Kapitels angemessen erscheint. "The Bible does not carry with it its own interpretation", so hatten wir gehört,[2] sie bedarf zu ihrer rechten Erfassung der Auslegung der Tradition, und zwar der katholischen Tradition. Sehen wir nun zu, wie Newman sich die Rolle der Tradition vorstellt und wie weit er sich damit vom Protestantismus distanziert hat; daß er tatsächlich schon von der reformatorischen Lehre abgewichen ist, dürfte außer Frage stehen und wird zudem auch von der katholischen Newmandeutung bestätigt.[3]

1. Die Notwendigkeit der mündlichen Überlieferung

Die überwiegende Mehrzahl der Protestanten, so hatte Newman gesagt, glaubt aus eben demselben Grunde an die Rechtsmäßigkeit ihres Schriftprinzips wie die Katholiken, weil sie nämlich so gelehrt worden sind[4], d.h. sie glauben beide auf das Zeugnis der mündlichen Überlieferung hin. Die Tradition als irrational oder unglaubwürdig abzutun, bedeutet daher für Newman eine Schwächung der eigenen Glaubensbegründung und ist zudem grausam gegenüber der Masse der ungelehrten Personen, welche auf die Autorität des Unterrichtenden hin glauben.

> "To devide Tradition therefore as something irrational or untrustworthy in itself, is to weaken the foundation of our own faith in Scripture, and is very cruel toward the great multitude of uneducated persons, who believe in Scripture because they are told to believe it." 5

Gerade aus der Liebe zu dem einfachen Laien, dessen Glaubensgewißheit auf die mündliche Überlieferung sich gründet, darf der Einfluß der Tradition nicht geschmälert oder gar ausgeschlossen werden. Wenn Newman in diesem Zusammenhang von Tradition spricht, so meint er stets die antiquity, den consensus quinquesaecularis. Nun ist, wie Heinrich Fries mit Recht bemerkt, diese Berufung auf das christliche Altertum und die Ausrichtung der theologischen Lehrsätze nach ihm keines-wegs eine Sondermeinung Newmans, "sondern ein Grundaxiom der anglikanischen Theologie und Kirche."[6] In seinem berühmten Tract 90 bezieht Newman sich des öfteren positiv auf Aussagen der Caroline Divines, in denen die Schrift u n d das Credo als die allein wahre Glaubensregel bezeichnet werden. So zitiert Newman z.B. B. Bramhall:

> "The Scriptures and the Creed are not two different Rules of Faith, but one and the same Rule, dilated in Scripture, contracted in the Creed." 7

In ähnlicher Weise äußert sich Field:

> "So, then, we do not make Scripture the Rule of our Faith, but that other things in their kind are Rules likewise; in such sort that it is not safe, without respect had unto them, to judge things by Scripture alone .." 8

Des weiteren zitiert Newman noch Laud[9], Stillingfleet[10], Thorndike[11], und Jackson[12], und kann daher mit einem relativen Recht von sich behaupten, die genuine anglikanische Theologie zu vertreten. In Anlehnung an die großen Theologen des 17.Jahrhunderts kommt auch er zu der Folgerung:

> "We may dispense with the phrase 'Rule of Faith', as applied to Scripture." 13

Es darf hier noch einmal an all das erinnert werden, was im vorstehenden Kapitel über die Bedeutung der regula fidei ausgeführt wurde, denn von daher gesehen erhält das Newman'sche Traditionsverständnis seine innere Geschlossenheit.

Die antiquity, so meint Newman, ist in ihrer praktischen Anwendbarkeit der Schrift weit überlegen; der einfache Laie kann jede beliebige Meinung in die Schrift hineintragen und sich dabei auf sein Recht des Privaturteils berufen. Mit der antiquity jedoch vermag er keineswegs so zu verfahren,denn

> "History is a record of facts; and facts, according to the proverb, are stubborn things." 14

Geistvolle Männer vermögen zwar historische Tatsachen falsch zu interpretieren oder auch für eine Weile zu übergehen, aber schließlich müssen sie doch akzeptiert werden. Die Schriften der Väter sind viel zu ausführlich, als daß ein einzelner Theologe einen dunklen und zweideutigen Satz herausgreifen und fortgesetzt für seine Sonderlehre verwerten kann, welches Verfahren er bei der Schrift ungehindert anwenden mag.[15] Aus diesem Tatbestand kann sich für Newman nur eine Folgerung ergeben: die 'Rule of Faith' der anglikanischen Kirche muß heißen: Schrift u n d Tradition.

> "The phrase 'Rule of Faith', which is now commonly taken to mean the Bible by itself, would seem, in the judgment of the English Church, properly to belong to the Bible and Catholic Tradition together." 16

Es liegt natürlich auf der Hand, daß das Newman'sche Traditionsverständnis auch in direktem Verhältnis zu seiner Entwicklungstheorie steht. Wie schon dargelegt wurde, wohnt gemäß seiner Ansicht der Bibel eine spezifische Expansionskraft inne; infolgedessen wird die Geschichte des Christentums zur Darstellung und Entfaltung dessen, was in der Offenbarung als Ereignis geschah. Auf Grund der Einbeziehung der Lehrentwicklung in die Idee der Offenbarung selbst wird deren Rechtmäßigkeit garantiert, und die geschichtliche Kontinuität gewinnt somit für die Glaubens- und Lehrausrichtung eine mindest ebenso wesentliche Bedeutung wie die Schrift selbst, wenn nicht für die praktische Anwendbarkeit eine noch größere. Die notwendige Bindung aller kirchlichen Lehraussagen an die Tradition erweist sich daher für Newman als unantastbares Grundaxiom. Wie sieht er nun das Wirken der Tradition in der Geschichte vorgegeben?

2. Das Wirken der Tradition in der Geschichte

Newman unterscheidet die auch in der katholischen Theologie geläufigen zwei Strömungen der Kirchengeschichte, in denen sich das Wirken der Tradition manifestiert. Einmal spricht er von der Weitergabe des Credos, welches auf Grund der apostolischen Sukzession der Bischöfe von Hand zu Hand übermittelt wird. Diese Art der Überlieferung bezeichnet er als die "Episcopal Tradition' Um seine Ansicht hierüber in Kürze darzulegen, lassen wir ihn am besten selbst zu Worte kommen:

> "Das Credo ist eine Sammlung von definitiven Glaubensartikeln, welche, aufgesagt und bekannt bei der Taufe, von den einzelnen Bischöfen überliefert und von Hand zu Hand weitergegeben wird. Diese bischöfliche Tradition ist sowohl in der Bibel als Hypotyposis vorgezeichnet und findet zudem ihre Stütze in den Schriften der Väter. Jedoch auch unabhängig von diesen beiden schriftlichen Zeugen, die zu ihrer Gunst sprechen, ist die Episcopal Tradition, die so formal und erhaben verkündet und durch die fortwährende Sukzession mitgeteilt wird, von der Art eines schriftlichen Dokumentes und trägt den Beweis ihres apostolischen Ursprungs ebenso in sich wie die Schrift selbst."[17]

Der flüchtigste Blick in die englische Kirchengeschichte zeigt, daß Newman mit dieser seiner Auffassung keine Sonderlehre vertritt, sondern sich mit vielen anglikanischen Theologen, besonders des 17. Jahrhunderts, in Einklang befindet. So ist nach

anglikanischem Verständnis die Handauflegung keineswegs bloß symbolischer Natur, sondern sie vermittelt die eigentliche Qualifikation zum geistlichen Amt. Hierbei ist es von größter Wichtigkeit, daß diese Vermittlung continua successione bis auf die Apostel selbst zurückreicht. Spricht Newman von dem apostolischen Ursprung einer Lehre oder der Apostolizität des Bischofsamtes, so bezieht er sich auf diese Sukzession, welche die christliche Offenbarung über alle Zeiten hinweg von Bischof zu Bischof verkündet und weitergegeben hat. Hiermit ist wieder einmal deutlich geworden, daß Newman und mit ihm der Anglikanismus trotz des sechsten der 39 Artikel ein völlig anderes Schriftverständnis vertreten als der reformatorische Protestantismus.[18] Dem Artikel 6 kommt offensichtlich trotz der Bindung aller Kirchenlehre an die konkrete Schriftaussage in der praktischen Ausrichtung der anglikanischen Theologie nur ein deklamatorischer Charakter zu, da in der Annahme einer derartigen "Aristokratie des Episkopates"[19] die Substanz des römischen Traditionsverständnisses akzeptiert ist.

Neben dieser "Episcopal Tradition" kennt Newman noch eine zweite Art des Wirkens der mündlichen Überlieferung in der Geschichte, die er als "Prophetical Tradition" kennzeichnet. Zwar habe der Allmächtige Gott seine Kirche zuerst in die Hände der Apostel und Bischöfe gelegt, aber auch den "prophets and doctors" komme eine große Bedeutung zu. Während die Aufgabe der Bischöfe in Predigen und Regieren bestehe, sei es die Pflicht der Gelehrten, die Offenbarung zu interpretieren:

> "they unfold and define its mysteries, they illuminate its documents, they harmonize its contents, they apply its promises. Their teaching is a vast system, not to be comprised in a few sentences, not to be embodied in one code or treatise, but consisting of a certain body of Truth, pervading the Church like an atmosphere, irregular in its shape from its very profusion and exuberance." 20

Zuweilen nur in der Idee von der bischöflichen Tradition zu trennen, gleitet diese "Prophetical Tradition" manchmal sogar in den Bereich der Legende und der Fabel über. Teils schriftlich, teils mündlich, teils die Schrift interpretierend, teils sie ergänzend, ist sie verborgen oder offen im Geiste aller Christen vorfindbar. Sie wird hin und her bewegt in der intel-

lektuellen Tätigkeit der Gelehrten, ihren kontroverstheologischen Werken, in der Liturgie, in den Predigten, in volkstümlichen Vorurteilen wie in örtlichen Gegebenheiten. Die prophetische Tradition existiert vornehmlich im Busen der Kirche selbst und unterscheidet sich so von der Episcopal Tradition, jedoch kann auch über ihren apostolischen Ursprung kein Zweifel bestehen.

> "In its first origin it is equally Apostolical, and, viewed as a whole, equally claims our zealous maintenance." 21

Dieser letzte Satz über die Apostolizität auch der "Prophetical Tradition", der der breiteren Volksschicht und dem Einzelnen ein nicht unselbständiges Mitwirken am Fortgang der Offenbarung zuschreibt, darf keineswegs als eine rhetorische Floskel angesehen werden, denn er gibt einer Überzeugung Ausdruck, die mutatis mutandis auch noch von dem katholischen Newman vertreten wird. In seinem berühmt gewordenen Aufsatz "On consulting the faithful in matters of doctrine" im Juliheft 1859 der von ihm selbst herausgegebenen Zeitschrift "Rambler" äußert sich Newman nochmals positiv über die Mitwirkung des orbis catholicus bei Lehrentscheidungen.[22] Seine Ansichten finden jedoch bei der römischen Kurie so wenig Gegenliebe, daß die Zeitschrift auf Betreiben Roms ihren Vertrieb einstellen muß. Aus diesem Tatbestand geht m.E. hervor, daß Newman noch nicht mit letzter Klarheit die Frage nach dem Verhältnis von Episcopal und Prophetical Tradition gelöst hat, d.h. es geht aus seinen Aussagen noch nicht mit aller Deutlichkeit hervor, welcher der beiden Autoritäten im Konfliktfall der größere Anspruch zukommt. Es läßt sich nicht bestreiten, daß schon entscheidende Ansätze zu einer Lösung dieses Problems vorhanden sind, wenn er z.B. von der Prophetical Tradition aussagt, sie stelle "a c e r t a i n body of truth" dar, oder sie ruhe "p r i m a r i l y in the bosom of the Church itself" [23], d.h. die Tendenz Newmans nach einem autoritativen und unfehlbaren Kirchenamt ist ziemlich offensichtlich. Noch aber stehen die beiden Aussagebereiche in einer gewissen Unausgeglichenheit nebeneinander, noch scheint Newman hier kein eigentliches Problem erblickt zu haben, denn er sieht in den beiden beschriebenen Arten des Wirkens der Tradition einen einheitlichen

Lehrkörper, wie er abschließend zu diesem Thema bemerkt:

> "This is that body of teaching which is offered to all Christians even at the present day, though in various forms and measures of truth, in different parts of Christendom, partly being a comment, partly an addition upon the articles of the Creed." 24

Es war das Studium der Vorgänge um das Konzil von Chalcedon, das Newmans Streben nach einer festgesetzten Kirchenordnung in neue Bahnen lenkte und der im soeben erörterten Zusammenhang noch offengebliebenen Frage eine eindeutigere Antwort erteilte.

3. Die Bedeutung des Chalcedonense für das Traditionsverständnis Newmans

Eine dogmengeschichtliche Untersuchung der Theologie des 5. Jahrhunderts, insbesondere des Konzils von Chalcedon, führt Newman in eine ernsthafte Glaubenskrise und läßt ihn seine anglikanische Position der Via Media einer genauen Prüfung unterziehen. Mit großem Interesse verfolgt er die theologischen Positionen der zu Chalcedon bekämpften häretischen Irrlehren und kommt dabei zu einem für ihn erschreckenden Ergebnis. In der kritischen Analyse erkennt er drei Gruppen, und zwar zwei extreme Richtungen und eine Mittelpartei: die Eutychianer, die römische Kirche und die orientalische Gemeinschaft. Die Eutychianer gleichen in ihrer Haltung offensichtlich den Protestanten des 16. Jahrhunderts, die orientalische Gemeinschaft dagegen einem Mittelweg zwischen den beiden Extremen, während die Kirche von Rom sich selbst treu geblieben ist. Daraus folgt nun für Newman einmal: die Position der Via Media ist keineswegs neu oder originell, sondern sie hat ihre Parallelen und Analogien in der christlichen Geschichte. Eine zweite Erkenntnis war es jedoch, die ihn so sehr in Unruhe versetzte, nämlich die unbestreitbare Tatsache, daß die damalige Via Media nicht zur herrschenden Geltung gelangte, sondern als Repräsentation einer häretischen Theologie abgelehnt wurde. Hatte nun aber das Chalcedonense autoritativ entschieden, daß die Position einer Via Media zu verwerfen sei, dann kann auch die anglikanische Via Media der Gegenwart niemals die ganze katholische Wahrheit darstellen.[25] Lange schlägt sich Newman mit dieser bitteren

Erkenntnis herum, aber sie erscheint ihm unabweisbar, und im Jahre 1844 schreibt er an seinen Freund John Keble:

> "Seit vier Jahren ist es meine Überzeugung, daß wir in loco haereticorum stehen, auf Seite der Novatianer, Arianer, Donatisten, Nestorianer, Monophysiten .. Ihre Stellung, ihr Charakter, ihr Schicksal ist immer dasselbe: es ist die alte via media und wir sind an der Stelle der alten Irrlehrer. Ebenso klar und eindeutig ist Roms Kompromißlosigkeit damals wie heute." 26

So wird Newman, der doch im Unterschied zur reformatorischen Theologie die autoritative Geltung der Tradition anerkannt hatte, in seiner anglikanischen Position selbst zu einer weiteren Korrektur gezwungen. Zwar hält er an seiner schon ausgeführten Meinung noch fest, daß niemand mit den Schriften der Väter so willkürlich umgehen könne wie mit der Bibel[27], aber der katholische Newman fügt dieser Stelle eine Anmerkung bei, welche seiner sich hier anbahnenden veränderten Meinung deutlich Ausdruck verleiht:

> "This is true, but history and the patristical writings do not absolutely decide the truth or falsehood of all important theological propositions, any more than Scripture decides it."

Was mit Sicherheit gesagt werden könne, sei nur dies, daß die Geschichte und die Väter in eine bestimmte Richtung blickten und eine Lehre mehr oder weniger wahrscheinlich machten. Sehr selten jedoch enthalten sie eine Feststellung oder legen eine Folgerung nahe,

> "which cannot be plausibly evaded. The definition of the Church is commonly needed to supply the defects of logic." 28

Auch bei der Tradition kann somit nicht die letzte Berufungsinstanz liegen, sondern allein in der Autorität der authentisch und verbindlich entscheidenden Kirche.[29]

Es war daher die Entscheidung eines ökumenischen Konzils, welche für die Position Newmans eine so entscheidende Bedeutung gewann; daher ist nun noch der Frage nachzugehen, welche Haltung er generell den Konzilien gegenüber einnimmt.

4. Die Autorität der Konzilien

In der Frage der Anerkennung von Konzilsentscheidungen argumentiert Newman zunächst sehr vorsichtig und mit großen Abgrenzungen. Demzufolge hat ein Konzil nur dann Anspruch auf Autorität, falls die Glaubwürdigkeit seiner Teilnehmer hinsichtlich ihrer apostolischen Tradition als sicher gilt.

> "Wenn ein Konzil von vielen Bischöfen aus verschiedenen Teilen der Christenheit besucht wird und wenn sie alle dieselbe Lehre verkünden, ohne Zwang, und wenn sie dafür Zeugnis ablegen, diese Lehre von den Vätern empfangen und nie von einer anderen Lehre etwas gehört zu haben, und der wahrhaftigen Überzeugung sind, apostolisch zu sein, dann ist ihren Entscheidungen große Beachtung zu schenken." 3o

Christus allein ist der Urheber und Vollender des Glaubens in allen seinen Bereichen, und seine Diener können diesen Glauben 'nur' bezeugen. Aus diesem Grunde sind Konzilsbeschlüsse allein dann gültig, wenn sie Zeugnisse darstellen, nicht Ableitungen oder Konjekturen. Sprechen die Konzilsteilnehmer dagegen von eigenen Glaubenspunkten oder befinden sie sich im Widerspruch zur "Catholic Antiquity", so können ihre Entscheidungen untersucht und sogar als unsicher oder irrig verworfen werden.[31] So ist natürlich auch der Hinweis auf die Universalität nichtig, wenn deren Begründung sich als "short of Apostolic" erweist.[32]

Diese vorsichtige Haltung Newmans den Konzilsentscheidungen gegenüber steht nun zeitlich vor seinen dogmengeschichtlichen Studien; in dem vorstehenden Abschnitt wurde deutlich, welche Folgen die Ergebnisse seiner kritischen Untersuchungen für sein Traditionsverständnis hatten, und diese Schlüsse wirken sich nun erwartungsgemäß auch auf sein Verhältnis zu den Konzilien aus. Artikel 21 der 39 Artikel, der an der grundsätzlichen Irrtumsfähigkeit der Konzilien auch in Glaubensfragen festhält, führt aus, daß Konzilsbeschlüsse nur dann Gültigkeit und Autorität besitzen,

> "unless it may be declared that they are taken out of Holy Scripture," 33

d.h. sie sind inhaltlich gebunden an die konkrete Schriftaussage. In seinem Tract 9o, der eine Auslegung der 39 Artikel versucht, hält es Newman nun nicht für widerspruchsvoll zu Artikel 21, dem Konzil eine formale Unfehlbarkeit zuzuerkennen, wenn es

in Christi Namen einberufen wird. Unter dieser Voraussetzung seien die Konzilien himmlischer Natur,

> "their deliberations are overruled, and their decrees authoritative." 34

Es versteht sich von selbst, daß bei einem derart formalen Vorzeichen dem Inhalt der Beschlüsse keinerlei Beschränkungen mehr auferlegt sind. So tritt denn auch die Frage nach der jeweiligen inhaltlichen Ausrichtung der Konzilsentscheidungen immer mehr aus Newmans Gesichtskreis heraus, und ihn interessiert lediglich das rein formale Problem, ob die anglikanische Kirche überhaupt Konzilien anerkennen solle oder nicht. Diese Frage glaubt er bejahen zu dürfen, und zwar seien die Konzilsbeschlüsse als wahre und unfehlbare Entscheidungen zu akzeptieren. Newman fügt nun diesem Zusammenhang die sein formales Denken trefflich kennzeichnende Erwägung an, es sei nicht einzusehen, weshalb das Nicenum bejaht werde, das Tridentinum aber nicht. Für diese zwiespältige Haltung gäbe es weder ein theologisches Prinzip noch ein angemessenes Kriterium. Er versteigt sich schließlich zu einer Alternative, die man bei aller Hochschätzung seiner integren Persönlichkeit nur mehr als grotesk bezeichnen kann:

> "Entweder sind alle Konzilien oder es ist kein einziges anzunehmen." 35

Seine anfänglich so umsichtige Position den Konzilien gegenüber erscheint wie weggeblasen,und übrig bleibt nichts als ein rein formalistischer Schematismus.

Mit dieser Darstellung ist das Newman'sche Traditionsverständnis hinsichtlich unseres Themas in Kürze charakterisiert worden. Bevor wir jedoch dazu kritisch Stellung nehmen, soll noch in einigen Worten seine Kritik an der protestantischen Traditionsauffassung aufgezeigt werden.

5. Newmans Kritik am protestantischen Traditionsverständnis

Nach dem Verständnis Newmans lehnt der zeitgenössische Protestant die römische Traditionsauffassung deshalb ab, weil seiner Ansicht nach der Schrift allein die höchste Autorität zukommt, und weil zudem die mündliche Überlieferung von Apostelworten

durch mancherlei Faktoren außerordentlich unsicher und umstritten ist. Die Schrift dagegen stellt eine definitive und glaubwürdige Instanz dar, und im Laufe der Geschichte verbleibt allein das schriftlich Niedergelegte. Auf der anderen Seite gibt es nichts, was uns die Echtheit der sukzessiven Informationsquellen verbürgt, die zwischen den Aposteln und den ihnen zugeschriebenen, nur mündlich überlieferten Lehren stehen. Diesen protestantischen Einwänden antwortet Newman nun mit einer Gegenfrage, indem er erklärt:

> "You have a printed book.. ; the Apostels did not write that; it was printed from another book, and that again from another, and so on. After going back a long way, you will trace it to a manuscript in the dark ages, written by you know not whom, copied from some other manuscript you know not what or when, and there the trace is lost." 36

Die protestantische Behauptung, die Schrift stelle auf Grund ihrer Eigenschaft eines geschriebenen Dokumentes einen besseren Bürgen für die Wahrheit dar als die unklare mündliche Überlieferung, erweist sich gerade durch die Schriftkritik als nicht zutreffend. Die Protestanten bekennen zwar, daß die gegenwärtige Schriftform von den Selbstzeugnissen der Apostel sich herleitet, aber mit der ihnen eigenen Vorliebe für Beweise täten sie nach Newman besser daran, die autographen Aussagen der Apostel selbst aufzuspüren als mehr oder weniger wahrscheinliche Gründe vorzubringen für die Echtheit der Abschriften.

> "Till you do this, you are resting on a series of unknown links as well as we; you are trusting a mere condition of men." 37

Alle Argumente, welche der Protestant gegen die Geltung der Tradition vorbringt, fallen somit auf die Schrift selbst zurück denn die Schriftkritik zeigt deutlich, daß menschliche Einflüsse das schriftliche wie das mündliche überlieferte Wort Gottes verfälschen können.

> "Selbst wenn man daran festhält, daß eine Verkehrung der mündlichen Überlieferung wahrscheinlicher ist als die der Schrift, dann liegt bestenfalls ein Gradunterschied vor, keineswegs jedoch eine wesenhafte Unterscheidung. Welche Erklärung auch immer der Protestant für die Erhaltung des schriftlichen Wortes finden mag, sie läßt sich auf das nichtschriftliche anwenden." 38

6. Abschließende kritische Stellungnahme aus reformatorischer Sicht

Bevor ich auf die Newman'schen Einwände gegenüber der protestantischen Haltung zur Tradition eingehe, möchte ich zu den Ergebnissen seiner dogmengeschichtlichen Untersuchungen, vor allem zu den aus ihnen abgeleiteten Folgerungen kritisch Stellung nehmen. Newman hatte, wie oben dargelegt wurde, ausgeführt: die Vorgänge um das Chalcedonense lassen drei Gruppen erkennen: die extremen Eutychianer, welche den Protestanten gleichzusetzen sind, die orientalische Gemeinschaft, die in ihrer Position der Via Media im Anglikanismus eine Parallele findet, und schließlich die Kirche von Rom, die damals wie heute zur herrschenden Geltung gelangte und die beiden anderen Strömungen als Irrlehren verdammte. Daraus folgt: was zur Zeit des Chalcedonense falsch war, kann zur Zeit der Reformation nicht plötzlich richtig sein; also stehen Protestanten und Anglikaner in loco haereticorum, während Rom sich stets treu bleibt. Was ist dazu zu sagen?

Man könnte die Argumentationsweise Newmans auf den ersten Blick bestechend finden und dazu verleitet werden, die Rechtmäßigkeit seiner Analogien im Ablauf der Geschichte bestätigt zu sehen, wenn nicht die befremdende Behendigkeit, mit der hier Vergleiche gezogen werden, stutzig machte.

Rein äußerlich gesehen hat Newman zunächst in einem ganz banalen Sinne recht: im 5. wie im 16. Jahrhundert setzte sich eine extreme Partei gegen eine zweite extreme Gruppe sowie eine Mittelpartei durch. Dieser historische Tatbestand ist unanfechtbar, und insofern erscheint es auch berechtigt, von einer Analogie zu sprechen. Dabei dürfte aber doch offensichtlich sein - und damit verliert die Argumentation Newmans jegliche Beweiskraft -, daß diese Analogie rein formaler Natur ist! Warum unternimmt es Newman nicht, nach dem jeweiligen inhaltlichen Recht der einzelnen Parteien für ihre spezifische Haltung zu fragen? Zwar hat er sich sehr ausführlich und sachkundig mit den Lehrstreitigkeiten der frühen Kirche auseinandergesetzt und die damaligen Entscheidungen der römischen Kirche für richtig befunden, aber diese Tatsache allein rechtfertigt nicht, ohne sachlich-inhaltliche Untersuchungen die Eutychianer mit den Protestanten, die Monophysiten mit den Anglikanern zu identifizieren. Wie

kommt er dazu, die einzelnen, in ihrer theologischen Ausrichtung so grundverschiedenen Gruppen, zwischen denen sich ein ganzes Jahrtausend erstreckt, ohne genaue systematische und dogmatische Prüfung einander gleichzusetzen? Was besagt es letztlich zu Gunsten der römischen Kirche, daß sie damals genau so kompromißlos war wie zur Zeit der Reformation, wenn dabei nicht gleichzeitig die jeweils inhaltlich zu klärenden Fragen mit zur Debatte stehen? Der einzige Vergleich über das Jahrtausend hinweg, der einer kritischen Nachprüfung wirklich standhält, erstreckt sich auf eine rein formale Übereinstimmung. Soviel besagt die Parallele in der Tat, aber doch keinesfalls mehr! Die sachlich-systematische Gegenüberstellung bleibt Newman schuldig! Schließlich hätte er auch nicht die Tatsache außer acht lassen dürfen, daß Luther und mit ihm alle reformatorischen Kirchen die Lehrentscheidungen der frühen Kirche sehr wohl anerkannten und stets anerkennen. Dieser offensichtliche Befund allein hätte ihn vor einer allzu leichtfertigen Gleichsetzung abhalten müssen! Die Newman'sche Argumentationsweise erweist sich somit als ein rein formalistischer Schematismus ohne jede innere Überzeugungskraft. Es bleibt wohl für einen Protestanten letztlich unerklärlich, wie Newman bei seiner hohen Gelehrsamkeit dieses formale Analogieschema anwenden und dabei noch der Auffassung sein konnte, die Position der Via Media und besonders des reformatorischen Protestantismus widerlegt zu haben; die Tatsache, daß ein so versierter und geschätzter Theologe wie Heinrich Fries die Argumente Newmans nach-vollziehend wiederholt, ist nicht dazu angetan, das Verständnis zu erleichtern.[39] Aus protestantischer Sicht ist gegen Newman der Einwand zu erheben, daß die von ihm behaupteten Analogien nach ihrer inhaltlichen Seite dem dogmengeschichtlichen Befund nicht entsprechen.

Die gleiche Kritik muß gegenüber seiner Haltung zu den Konzilien vorgebracht werden. Es ist in einer gewissen Weise begreiflich, daß Newman nach seinen dogmengeschichtlichen Studien und den aus ihnen abgeleiteten Folgerungen auch zu den Konzilien eine rein formale Position einnimmt. Er überschreitet hierbei jedoch offensichtlich die in Artikel 21 festgelegten Grenzen, da er von einer inhaltlichen Bindung der Konzilsbeschlüsse an die konkrete Schriftaussage nicht mehr spricht, und

so trifft wohl das Urteil Ferdinand Kattenbuschs über Tract 90 auch hier zu: "Mit einer Kunst, die unwillkürlich den Eindruck erweckt, daß der Verfasser letztlich beweisen könne, was ihn gelüste, begrenzt er die Gegensätze."[40] Es entspricht weder dem reformatorischen Schriftverständnis noch steht es im Einklang mit den Formularen der anglikanischen Kirche, dem Konzil für alle etwaigen Entscheidungen eine carte blanche zu erteilen. Wenn Newman jedoch sagt "Entweder sind alle Konzilien oder es ist kein einziges anzunehmen"[41], so beweist er damit klar, daß er keine inhaltlichen Richtlinien anerkennen will, sogar die der hl. Schrift nicht. Auch diese formalistische Alternative ist weder logisch zwingend noch sachlich notwendig und kann nach protestantischem Verständnis niemals anerkannt werden.

In welcher Weise trifft nun die Newman'sche Kritik am protestantischen Traditionsverständnis selbst zu? Zunächst ist seinen Einwänden gegenüber zu sagen, daß die protestantische Kirche nie eine derart rigorose Ablehnung der Tradition vertreten hat wie Newman es sich anscheinend vorstellt, nämlich rigoros hinsichtlich dessen, daß es außer der Schrift überhaupt keine Autorität mehr geben dürfe. Schon zu Lebzeiten Luthers begann man mit der Aufstellung von Bekenntnisschriften, und die Regionalgeschichte der verschiedenen deutschen Staaten, ~~insbesondere des preußischen~~, zeigt mit nicht stets erfreulicher Deutlichkeit, daß diesen Bekenntnisschriften durchaus nicht immer ein nur deklamatorischer Charakter zukam, d.h. jedes Gemeindeglied war an die strenge Ausführung dieser Bestimmungen gebunden. Es genügt der Hinweis auf die protestantische Orthodoxie, um diese Tatsache in Erinnerung zu rufen. Die Sola-Scriptura-Lehre wurde also nicht so interpretiert, das zeigt der geschichtliche Befund klar, daß sich die Lehrtätigkeit der Kirche erübrige oder auch daß die Entscheidungen der Universalkirche für den Glauben irrelevant seien. Newman selbst war dieses Faktum sehr wohl bekannt[42], und insofern erscheint seine Charakterisierung der protestantischen Haltung zur Tradition etwas unverständlich. Blieb nun die These von Sola Scriptura graue Theorie, steht die praktische Ausrichtung der reformatorischen Theologie im Widerspruch zu ihrem Schriftverständnis?

Der Newman'sche Vorwurf des Rigorismus hat dann eine relative Berechtigung, wenn er sich auf das Kriterium bezieht,

welches für die protestantische Theologie allein entscheidend sein kann in der Frage der Anerkennung von kirchlichen Entscheidungen, denn hier gilt der Satz Luthers "wir haben (von Gott) kein Wort denn die Schrift"[43]. Demgegenüber erklärt Newman "you have a printed book .., the Apostles did not write that"[44].

Zu diesem Einwand ist zunächst zu sagen, daß er keine eigentliche Alternative zur reformatorischen Schriftlehre darstellt. Luther hat bereits in seiner frühen Schrift gegen Ambrosius Catharinus vor einem allzu einfachen und schematischen Verständnis seiner Schriftauffassung gewarnt und betont, daß letztlich nicht das schriftlich niedergelegte Evangelium die Grundlage unseres Glaubens bilden kann, sondern das echte und lebendige Wort (de germano et genuino verbo ... loquor), welches den wahren Glauben an Christus predigt. Es ist nicht die Schrift in ihrer äußeren Buchform, der er eine so große Kraft zutraut, sondern die Schrift als dem verkündigten und zu verkündigenden Zeugnis des lebendigen Wortes Gottes.[44a] Darüberhinaus hat Luther deutlich genug auch an anderen Stellen darauf verwiesen, daß der äußeren Schriftgestalt infolge ihrer Bindung an die Sprache sogar eine gewisse Gebrechlichkeit anhaftet, und damit sagt er genau das gleiche wie das Newman'sche Votum.[44b] Trotzdem, das wurde im Schriftkapitel deutlich, steht Luther klar zu seiner Grunderkenntnis: Die Schriften gehören allen gemeinsam, sie sind ausreichend und klar genug, soweit sie die Seligkeit und das Heil betreffen.[44c] Die Unterschiedlichkeit der Textabschriften, die Newman dem reformatorischen Schriftverständnis entgegenhält, widerlegt daher nicht die eigentliche Intention dieser Lehre.
Indes, mit dieser Antwort ist dem Newman'schen Einwand noch keineswegs hinreichend begegnet, denn die Frage, die hinter der Überlegung des anglikanischen Theologen steht, ist schlicht die: Ergibt sich aus der Anerkennung und Kanonisierung der Schrift durch die Kirche die autoritative Befugnisgewalt der Tradition über die Schrift? Nach diesem und dem vorstehenden Kapitel

kann es nicht mehr zweifelhaft sein,daß Newman geneigt ist, der Tradition eine derartige Autorität zuzubilligen.Wie steht aber die Reformation zu diesem Problem?

Luther antwortet auf diese Frage zunächst,die Kirche sei ohne das Evangelium nicht vorstellbar,sehr wohl aber das Evangelium ohne die Kirche,denn auch Bileam und die Gottlosen hatten das Evangelium als Buchstabe,aber ohne Frucht,d.h.ohne Kirche zu sein.[45] Luther erläutert seine Ansicht in der Entfaltung der Approbation des Evangeliums durch die Kirche.Es ist offensichtlich,daß sich hierauf das Newman'sche Traditionsverständnis im wesentlichen gründet.Nun wird diese Aneignung als solche von Luther keineswegs geleugnet,aber sie darf nicht interpretiert werden im Sinne eines richterlichen judiciums über die Schrift,denn dann wäre die eine Gotteslästerung.

"Nam Ecclesia obedit Euangelio,non condit neque approbat." 46

Spräche sich die Kirche eine solche Autorität richterlicher und schöpferischer Art zu,so müßte sie notwendig schon vor Christus und den Propheten existiert haben, "welche doch die Kirche durch das Evangelium und nicht das Evangelium durch die Kirche schufen,gründeten und anerkannten".[47] Die Approbation des Evangeliums durch die Kirche ist vielmehr von der Art,daß sie als Anerkennung,Zustimmung,Glaube,Bekenntnis und Preis des Evangeliums zu bezeichnen ist,indem die Kirche zu dem Urteil kommt:

"hoc est verum,hoc est falsum Evangelium" [48]

Die Aneignung des Evangeliums durch die Kirche läßt sich vergleichen mit der Anerkennung,die der Knecht dem Siegel seines

Herrn, die Magd dem Gewand ihrer Herrin zollen.

> "So hören und anerkennen die Schafe die Stimme ihres Hirten, aber sie sind es nicht, die sie zur Stimme ihres Herrn machen, noch geben sie ihr die ihr eigene Autorität, wohl aber bezeugen und bekennen sie, daß es die wahre Stimme ihres Herrn sei." 49

Das Wort Gottes bleibt als Wort Gottes mit der Autorität seines Ursprungs sein Eigentum; als Wort und Lehre der Kirche ist es ihr so in die Hand gegeben, daß diese dabei passiv und dienend bleibt.[50] Das Newman'sche Votum, erst ein Beschluß der Tradition habe uns überhaupt die Schrift geschenkt und daher komme dieser mindest ebensoviel Autorität zu, widerspricht demnach in entscheidendem Maße dem reformatorischen Schriftverständnis. Luther ist weit davon entfernt, auf Grund der Kanonisierung der Tradition eine gleiche formale Autorität zuzubilligen wie Newman, im Gegenteil: alle Entscheidungen sind zu messen an der Aussage der hl. Schrift, denn es gilt

> "Haec regina debet dominari, huic omnes obedire et subjacere debent. Non eius magistri, iudices, seu arbitri, sed simpliciter testes, discipuli et confessores esse debent .." 51

Da Luther so jede Autorität sowohl der Tradition wie der Kirche an die allen übergeordnete Autorität der Schrift gebunden sieht, kann er die in der Kirchengeschichte vorliegenden Lehrentscheidungen verstehen und anerkennen. Von daher, und nur von daher kommt ihnen das Maß an Geltung und Verbindlichkeit zu, welches ihnen mit Recht zugeschrieben wird.

Um noch einmal darzulegen, wie völlig anders als Newman Luther die Entscheidungen der frühen Kirche unter die Autorität der Schrift stellt, und wie weit er damit dem Denken seines anglikanischen Kritikers entfernt ist, sei es gestattet, zum Schluß ein längeres Zitat von Luther selbst zu bringen; damit dürfte auch zugleich darauf hingewiesen sein, daß es nach reformatorischem Verständnis undenkbar ist, dem Konzil eine derart formale Anerkennung im Sinne Newmans zuteil werden zu lassen. Luther führt aus:

> "Die christliche Kirche hat Arium, Pelagium, und alle andere Ketzer, geurtheilet und verdammet, ja das Meer voll Ketzer gestürzt in Abgrund der Höllen, durch das

göttliche Wort: n i c h t , daß sie eine Herrin wäre über das Wort Gottes, sondern daß sie sich dahin ergeben hat in das Wort Gottes, daß sie Christum allein höret, und den Willen thut des, der ihn gesandt, und daß sie eine Schülerin ist dieses Mannes, seines Wortes oder Lehre: d a h e r wird sie eine Meisterin über alles, und aus diesem Wort hat sie beschlossen, daß diese Lehre recht, jene aber unrecht, item, daß dieser ein Ketzer sei, und nicht recht lehre; und ob ich schon unterscheiden kann, welche Lehre von Gott ist, oder von Menschen herkommen, dennoch so habe ich die Macht nicht über das Wort Gottes zu herrschen, oder Gottes Wort zu verwerfen, sondern, dieweil ich Gottes Schülerin bin, so werde ich mit meinem Schülerampt ein Magister über Menschensatzung und Lehre, aber nicht über Gottes Wort und über Gott." 52

Nach dieser Aussage Luthers dürfte es außer Frage stehen, daß das Newman'sche Traditionsverständnis im grundsätzlichen der reformatorischen Auffassung zuwiderläuft, da es der Tradition eine Autorität eigener Provenienz zubilligt. Es ist begreiflich und verständlich, wenn Newman auf dem so eingeschlagenen Weg nicht plötzlich stehenbleiben konnte, und er mit einer gewissen Notwendigkeit zu dem schon erwähnten Satz kommen muß:

"The definition of the Church is commonly needed to supply the defects of logic." 53

Wird einmal die der Schrift allein zukommende Autorität auf die Tradition übertragen, sei es nun partiell oder total, so muß sich auf lange Sicht notwendig ergeben, daß auch die Tradition nicht alle offengebliebenen Fragen zu lösen vermag, sondern daß allein die ecclesia docens in der Lage ist, diese Lücke zu füllen. Das nachstehende Kapitel wird zu zeigen haben, wie das Newman'sche Kirchenverständnis sich mit Folgerichtigkeit aus den bisher gezeigten Voraussetzungen entwickelt.

VII. DIE ANSCHAUUNG NEWMANS ÜBER DIE INSTITUTION UND AUTORITÄT DER KIRCHE, DARGELEGT UND KRITISIERT IN IHREM VERHÄLTNIS ZUM REFORMATORISCHEN KIRCHENVERSTÄNDNIS

1. Die Frage der Notwendigkeit der ecclesia visibilis für den Glauben des Einzelnen

Wie im Verlauf dieser Arbeit schon verschiedentlich angedeutet, war der Wunsch nach einem exakten Kirchenverständnis stets eines der Hauptanliegen Newmans, wenn nicht sein Anliegen schlechthin. So galt auch die kritische Auseinandersetzung mit der protestantischen Position in den großen Werken der Via Media in erster Linie dem Bestreben, die Frage nach dem rechtverstandenen Kirchenbegriff zu klären; Newman sagt in der Einführung zu VM I deutlich:

> "Their (i.e. the lectures') main object is to furnish an approximation in one or two points towards a correct theory of the duties and office of the Church Catholic." 1

Eine Lösung dieses Problems war schon deshalb von Nöten, weil der Protestantismus nach Ansicht Newmans die Frage nach der Kirche überhaupt nicht stellt. "Popular Protestantism does not attempt this at all, it abandons the subject altogether", heißt es in direktem Anschluß an das vorstehende Zitat. Auf der anderen Seite bietet Rom eine präzise Lehre von der Kirche an, aber noch hält Newman diese für falsch, und so entsteht für ihn die schwierige Aufgabe, eine 'doctrina de ecclesia' zu entwickeln, welche die vermeintliche protestantische Ratlosigkeit in dieser Sache ausgleicht und zugleich den für ihn schwerwiegenden Vorwurf des Romanismus, der 'popery', fernhält.[2]

Fragen wir nach dem Grund, weshalb eine genaue Kirchenlehre erforderlich ist, so gibt uns der katholische Newman in seiner berühmten "Apologia Pro Vita Sua" eine deutliche Antwort: die Welt und das Menschengeschlecht liegen so sehr im Argen und ihre Lage ist derart hoffnungslos, daß eine Rettung aus eigener Kraft völlig ausgeschlossen erscheint, und doch drängt sich dem verdrehten menschlichen Geist gerade in dieser Misere die Ahnung eines Geheimnisses auf, das über alle menschlichen Versuche, aus diesem Verworfensein herauszukommen, weit erhaben ist, Um seine

Ansicht hierzu klar darzulegen, sei es gestattet, die sehr eindrucksvollen und bewegenden Ausführungen Newmans in der deutschen Übersetzung zu bringen. Der Ernst der Worte und die ehrliche Sorge um das Schicksal des Menschen, welche diesem Zitat sein Gepräge geben, mögen seine Länge rechtfertigen.

> "Betrachten wir einmal die Welt nach ihrer Länge und Breite, ihre mannigfaltige Geschichte, die vielen Menschenrassen, ihr Aufsteigen, ihr Schicksal, ihre gegenseitige Entfremdung, ihre Zusammenstöße; ferner ihre Sitten und Gewohnheiten, ihre Regierungsformen und die Arten ihrer Gottesverehrtung; ihre Unternehmungen, ihr zielloses Rennen und Jagen, ihre zufälligen Erfolge und Errungenschaften, das klägliche Ende lange bestehender Tatsachen, die verblaßten und unterbrochenen Zeichen eines beherrschenden Plans, die blinde Entwicklung dessen, was sich später als große Kraft oder als große Wahrheit erweist, den Fortschritt der Dinge, der gleichsam von unvernünftigen Trieben, nicht von den Zweckursachen bestimmt wird, die Größe und Kleinheit des Menschen, seine weitreichenden Pläne, seine kurze Lebensdauer, das Dunkel, in das seine Zukunft gehüllt ist, die Enttäuschungen des Lebens, die Niederlage des Guten, den Triumph des Bösen, körperliche Leiden und geistige Drangsale, die Vorherrschaft und Gewalt der Sünde, den überhandnehmenden Aberglauben, die Verkommenheit, die schauerliche Irreligiosität, die keine Hoffnung läßt, kurz, den Zustand des ganzen Menschengeschlechtes, der so furchtbar und doch so richtig in den Worten des Apostels beschrieben ist: "ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt" - das alles ist ein Anblick, der Schwindel und Grauen erregt und dem Geiste die Ahnung eines tiefen Geheimnisses aufdrängt, das über alle menschlichen Lösungsversuche erhaben ist." 3

Welches ist nun das Geheimnis, das diesen Zustand zu klären vermag, worauf richtet sich die im Menschen schlummernde Ahnung?

Unsere Ausführungen über das Schriftverständnis Newmans machten deutlich, daß von der Bibel als geschriebenem Wort Gottes auf Grund ihrer spezifischen Beschaffenheit niemals die Kraft ausgehen kann, die zügellose Tätigkeit des menschlichen Intellekts in die geziemenden Bahnen zu weisen. "A book, after all, cannot make a stand against the wild living intellect of man."[4] Nein, die Schrift bietet keine Antwort auf die quälende Frage, denn diese ist anderswo zu suchen: wenn es wirklich der Wille des Schöpfers ist, in die Verhältnisse der Menschen einzugreifen und Vorkehrungen zu treffen, der Welt seine Botschaft kundzutun und ihr einen festen Standort gegenüber allem menschlichen Skeptizismus zu vermitteln, dann überrascht der Gedanke

keineswegs, daß er eine Autorität in die Welt einführen wird, ausgestattet mit der Prärogative der Unfehlbarkeit in religiösen Angelegenheiten. Eine solche Vorkehrung wäre ein direktes, sofortiges und aktives Mittel, der Schwierigkeiten Herr zu werden, es wäre ein Instrument entsprechend dem Erfordernis. . Sehen wir nun, daß gerade dies der Anspruch der katholischen Kirche ist, so ergibt sich keine Schwierigkeit, ihm zuzustimmen. Die autoritativ und unfehlbar entscheidende Kirche ist es, die allein allen Anforderungen gerecht zu werden vermag. Es genügt, an einen schon zitierten Satz aus den anglikanischen Hauptwerken zu erinnern, um deutlich zu machen, daß der katholische Newman in dieser Frage nicht anders denkt als der anglikanische. "The definition of the Church is commonly needed to supply the defects of logic" schrieb Newman sinngemäß schon 1837, 8 Jahre vor seiner Konversion, und aus diesem Grunde hielt ich es für nicht unangemessen, seine in ihrer Weise großartigen Sätze aus der "Apologia" hier mit zu Rate zu ziehen. Der Mensch braucht die Autorität der sichtbaren Kirche, denn bleibt er sich selbst überlassen, so verfällt er in die verschiedenartigsten Formen der religiösen Tätigkeit.[7]

Es läßt sich nicht leugnen, daß sich daneben vor allem in den anglikanischen Predigten auch Aussagen finden, welche der reformatorischen Erkenntnis von der Verborgenheit der Kirche nahe zu stehen scheinen, Worte, die sich wie ein Zitat aus Luthers Werken ausnehmen:

> "Die Kirche ist unsichtbar, weil die größere Zahl ihrer wahren Kinder vollendet und hinweggenommen ist und weil die noch auf Erden weilenden mit dem sterblichen Auge nicht festgestellt werden können." 8

Solche Stellen jedoch finden sich nur sehr selten, in der Regel liegt der Akzent auch seiner Predigten - in den dogmatischen Werken ohnehin - eindeutig auf der Betonung der sichtbaren Kirche. Die protestantische Erkenntnis von der unsichtbaren Kirche weist er als eine Erfindung bar jeder Schriftbegründung entschlossen zurück:

> "Sie haben eine unsichtbare Kirche erfunden, die gesondert und komplett existiere, und sie mit lauter Heiligen bevölkert, als ob die Schrift irgendwo ein Wort von einem geistigen Leib sagte, der in dieser Welt getrennt und

> unabhängig von der sichtbaren Kirche bestünde. Und sie betrachten die sichtbare Kirche nur als einen Teil dieser Welt, als eine Privateinrichtung, Sekte oder Partei." 9

Aus der Bedürfigkeit sowohl des Einzelnen wie der gesamten Welt ergibt sich gleichsam als Postulat die Forderung nach einer unfehlbar entscheidenden Kirche. Angesichts dieses Tatbestandes erweist es sich als sinnlos und blind den gegebenen Realitäten gegenüber, an der protestantischen These von der Selbstdurchsetzungskraft der Schrift festzuhalten. Nach Newmans Ansicht, hier urteilt van de Pol völlig richtig, ist auch die eifrigste Verkündigung des Evangeliums nicht imstande, die Masse in lebendiger Verbindung mit der Offenbarungstätigkeit Christi zu halten, wenn sie einmal des Glaubens an die Kirche beraubt ist.[10] Der Glaube des Einzelnen ist somit in der Theologie Newmans primär ein Glaube auf die Autorität der Kirche hin, eine fides implicita.

Bevor wir nun darangehen, die Aufgabe und Autorität der Kirche im Sinne Newmans darzulegen, bleibt noch zu klären, in welchem Verhältnis diese seine im voraus bestehende Gegebenheit einer sichtbaren Kirche zur reformatorischen Theologie steht.

Es wurde bereits die Auffassung Luthers erwähnt, daß die Kirche ohne das Evangelium nicht vorstellbar ist, sehr wohl aber das Evangelium ohne die Kirche.[11] Infolgedessen ist es nach reformatorischem Verständnis nicht möglich, den Glauben vor allem auf die Instanz der Kirche zu gründen, weil hier der Satz Luthers gilt: "Denn Christus solls allein sein, der alleine die Sunde wegnimpt und den Tod überwindet."[12] Luther warnt nachdrücklich vor der falschen Predigt, die sich auf eigene Autorität gründet und der Verkündigung des Wortes Gottes im Wege steht.[13] Der Glaube nach reformatorischer Erkenntnis ist ein unmittelbarer Glaube, ohne kirchliche Mittlerstellung und Vollmacht im Sinne Newmans.

> "Denn das Verdienst Christi wird förmlich, eigentlich und unmittelbar uns geschenkt ohne Mitwirkung der Schlüsselgewalt und der Ablässe allein durch den hl. Geist, unter keinen Umständen aber vom Papste. Denn durch die Liebe wird der Mensch ein Geist mit Christo, und damit teilhaftig aller seiner Güter." 14

Gott hat sich in seinem Wort endgültig und vollständig offenbart,hier allein steht der Christ seinem Anspruch gegenüber, und kann sich daher nicht bestimmen lassen noch eine Bestimmung einhalten,die in irgendeiner Weise den Glauben gefährden könnte.[15] Es wird dem einzelnen Christen zugemutet und zugetraut,daß er sich seines Glaubens selbst gewiß wird, "cum fides,nisi sit certissima fides,esse non possit."[16] Die Argumentationsweise Newmans,aus dem Zustand der Welt die institutionelle Kirche gleichsam als Postulat zu fordern und dem Intellekt des Menschen ihre Ansprüche einsehbar zu machen,widerspricht der Erkenntnis Luthers von der Verborgenheit der Kirche,von der Kirche als dem Geschöpf des Wortes Gottes.[17] Die Kirche hat weder Macht noch Autorität,den Glauben an Christus abhängig zu machen von der Zugehörigkeit zu ihrer eigenen Institution.Die fides implicita - 'ich glaube,was die Kirche glaubt' - ist laut reformatorischer Theologie kein Glaube,denn es kommt dem Christen nicht zu,seine eigene Verantwortung gegenüber dem Worte Gottes der Kirche zu übertragen.Es ist allein das entscheidend,was der Einzelne selbst glaubt:

> "Verflucht aber sei der Christ,wenn er nicht gewiß ist und begreift,was ihm als Gegenstand des Glaubens vorgeschrieben wird,denn wie wird er glauben,was er nicht begreift." 18

Um hier ein vielleicht naheliegendes Mißverständnis abzuwehren,etwa der Art,die Reformation habe die Frage nach einer äußeren Kirche überhaupt verneint,sei schon jetzt verwiesen auf den p. 112 ff behandelten Sachzusammenhang.Nach der festen Überzeugung Luthers hat der hl.Geist beschlossen, "keinem Menschen die innerlichen Stuck (d.i. Glaube sampt andern Gaben) zu geben,ohn durch die äußerlichen Stuck (d.i. Taufe und Sakrament);denn er will niemand den Geist noch Glauben geben ohn das äußerliche Wort und Zeichen." [18a]

Ob mit dieser Ansicht Luthers allerdings bereits eine Annäherung an den oben dargelegten Gedankengang Newmans gewonnen ist, wird sich im Verlaufe der Arbeit erweisen.

Das ehrliche, seelsorgerische Bemühen Newmans um das Schicksal der in Schuld verstrickten Menschen und sein heftiges Verlangen, ihnen allen die in Jesus Christus geschehene Offenbarung Gottes zugänglich zu machen, sind offensichtlich. Es wäre töricht und seinem ernsten Anliegen gegenüber ungerechtfertigt, seine Argumentation in konfessioneller Selbstgerechtigkeit mit dem Hinweis auf die Unvertretbarkeit des Glaubens abzufertigen. Und doch können wir der Newman'schen Lösung nicht zustimmen, weil sie unserer aufrichtigen Überzeugung nach nicht der Lösung entspricht, die Gott selbst zur Errettung der Welt den Menschen vorgegeben hat, und, wie wir glauben, ausschließlich vorgegeben hat. Es kommt dem Menschen nicht zu, einen eigenen, seiner Überzeugung nach vielleicht erfolgreicheren Rettungsversuch zu unternehmen, denn "der Geist kann nirgend gegenwärtiger und lebendiger gefunden werden als in seinen eigenen heiligen Schriften, die er (selbst) geschrieben hat." [19] Die Autorität der hl. Schrift als

.....

herrschende Autorität ist für uns von strenger Exklusi
deshalb, und nur deshalb, müssen wir den Newman'schen Versuch verneinen, denn alle Theologie, und was ihr an Erkenntnissen geschenkt ist, "wird nirgends anderswo überliefert als in der hl. Schrift."[20]

Mit der Betonung der Notwendigkeit einer institutionellen Kirche und mit der Bindung des Glaubens an die Autorität und Mittlerschaft dieser Kirche hat Newman eine klare Trennung zwischen seiner und der reformatorischen Position gezogen. Die Ablehnung der Sola-Scriptura-Lehre führte ihn nicht ohne Folgerichtigkeit in die Nähe, wenn nicht zur Annahme des katholischen Kirchenverständnisses. Wenden wir uns nun der Frage zu, wie er das Amt und die Vollmacht der Kirche im einzelnen versteht und welche Haltung er damit gegenüber dem Protestantismus einnimmt.

2. Autoritative, sichtbare Kirche und ecclesia creatura verbi

Sozusagen als Leitmotiv gilt für die gesamte Newman'sche Konzeption von der Kirche ein sehr charakteristischer und inhaltschwerer Satz aus den anglikanischen Predigten:

> "Man kann also sagen, daß die Bibel uns den Geist der Religion gibt, die Kirche aber den Leib schaffen muß, in dem dieser Geist wohnen soll." [21]

Die folgenden Ausführungen suchen zu zeigen, daß das Kirchenverständnis Newmans in der Tat eine Explikation dieses Satzes darstellt.

Wenn es aber Aufgabe der Kirche ist, den Leib zu schaffen, in dem der Geist Gottes wohnen soll, dann ist damit entschieden die reformatorische Erkenntnis von der Verborgenheit der Kirche in Abrede gestellt.

Wie schon erwähnt, stand Newman dieser Vorstellung von der Verborgenheit der Kirche nicht völlig fremd gegenüber[22], war aber zugleich von ihrem Mangel und ihrer Unvollkommenheit zutiefst überzeugt. So erklärt er einmal im Jahre 1837 in einer Predigt:

> "Die Kirche ist also, im eigentlichen Sinn, jene große Schar der Erwählten, die durch Gottes freie Gnade und Seinen Heiligen Geist, der zur rechten Zeit wirkt,

> aus dieser sündigen Welt ausgesondert, wiedergeboren und mit der Gnade der Beharrlichkeit hin zum Ewigen Leben beschenkt wurde" 23,

d.h. aber doch, die Kirche ist, wie er kurz darauf expressis verbis erklärt, unsichtbar.[24] Aus Barmherzigkeit jedoch gegenüber uns Menschen ist Christi Wohnort, "die Kirche des Lebendigen Gottes", nicht so vollständig unserem Auge verborgen wie er selbst. Da die Schar seines Volkes aus seinen Verborgenen besteht,

> "hat er uns etwas Äußeres gegeben als Wegweiser zum Inneren, etwas Sichtbares als Führer zum Geistigen" 25,

nämlich das Amt des Priesters. H. van de Pol kommt wegen dieses merkwürdigen, anscheinend gegensätzlichen Befundes in den Newman'schen Aussagen über die Kirche zu dem Urteil, in seinen Predigten ständen reformatorische und katholische Elemente in einer gewissen Unausgeglichenheit nebeneinander.[26] Diese Erklärung erachte ich jedoch nur zum Teil zutreffend, denn m.E. erblickt Newman gerade in der biblischen Verheißung der unsichtbaren Einheit der Gläubigen eine Aufforderung an die Menschheit, diese verheißene Einheit auf Erden sichtbar nachzubilden. Auf die Frage nämlich, warum die Christen sich zu einem sichtbaren Leib oder Gemeinwesen zusammenschließen müssen, antwortet er,

> "daß der ganze Ernst, mit dem die Schrift auf einer geistigen, unsichtbaren Einheit in der Jetztzeit und auf einer zukünftigen Einheit im Himmel besteht, den frommen Geist von selbst hinlenkt auf die Nachbildung dieser Einheit, die auf Erden sichtbar sein soll." 27

Diese Worte scheinen mir ein Beleg dafür zu sein, daß in der Newman'schen Vorstellung nicht unbedingt eine Doppelgleisigkeit vorliegen muß. Für ihn bedeutet, so paradox das auch klingen mag, das Festhalten an der Unsichtbarkeit der Kirche "im eigentlichen Sinn"[28] kein Hindernis und keinen Gegensatz dazu, nun doch zu statuieren:

> "Das Wort Kirche, angewandt auf die Gemeinschaft der Christen in dieser Welt, bedeutet in der Schrift nur das eine, nämlich eine sichtbare Gemeinschaft, ausgestattet mit unsichtbaren Gnaden." 29

Inwieweit er sich damit noch auf reformatorischem Boden bewegt, mag zunächst auf sich beruhen, aber ich sehe keinen unbedingten

Widerspruch innerhalb seiner eigenen Konzeption, weiß er sich doch damit im Gehorsam zum göttlichen Wollen, wie auch die folgenden Ausführungen zeigen werden.

In dem Amt des Priesters, so hatte Newman dargelegt, hat Christus uns einen Wegweiser zum Inneren, etwas Sichtbares als Führer zum Geistigen gegeben, und infolgedessen ist es nun vonnöten, Aufgabe und Amt des Priesters in der Sicht Newmans kurz zu veranschaulichen.

Die besondere Würde des Priesters ist vor allem darin zu sehen, Stellvertreter Christi auf Erden zu sein. Christus ist, wie Newman in einer Predigt zu Luk. 7,28 am Beispiel Johannes des Täufers verdeutlicht, so unerreichbar hoch erhaben über allen anderen Gottesboten, daß auch sein Stellvertreter unvergleichlich hoch stehen muß über den anderen Religionsdienern, seien es Propheten, Richter oder Könige.[30] In seinem Missionsbefehl "Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" instituiert Christus das Amt des christlichen Priesters und übergibt ihm damit sein eigenes Propheten-, Priester- und Lehramt als seinem Stellvertreter auf Erden.[31] Es ist mit der Freiheit des Evangeliums nicht unverträglich, daß Christus ein Sakrament zwischen sich und die Seele gestellt hat, und so besteht auch nicht von vornherein ein Widerspruch zu einem Verwalter des Sakraments, der es uns spendet.[32] Der Priester ist die dazu ausersehene Hand, der Menschheit den Segen des Evangeliums zu übermitteln und dem einzelnen Gläubigen die Gaben zuzuwenden, die Christus als den Ertrag seines Mittlertums allen verheißen hat. Newman sagt wörtlich:

> "Unter einem Priester im christlichen Sinne versteht man einen berufenen Vermittler, durch den die besonderen Segnungen des Evangeliums der Menschheit zugeführt werden, einen, der die Macht hat, den einzelnen jene Gaben zuzuleiten, die Christus uns allen als die Frucht seiner Vermittlung versprochen hat." 33

Vergegenwärtigen wir uns die Aussagen Newmans über die Notwendigkeit der sichtbaren Kirche und die Mittlerschaft des Priestertums als dem Exponenten dieser Kirche, so können wir uns nun der Frage zuwenden, welches Maß an Autorität der ecclesia visibilis zukommt.

Wider jedes Erwarten äußert sich Newman zunächst in dieser Frage sehr zurückhaltend und vorsichtig, denn er billigt der Kirche nur insoweit Autorität zu, als sie Zeugnis für die "Catholic Tradition" ablegt.

> "We (i.e. the Anglicans) .. consider the Church as a witness, a keeper and witness of Catholic Tradition, and in this sense invested with authority." 34

Das heißt aber doch: Die Kirche ist in ihren Entscheidungen streng an den vorgegebenen Befund der christlichen Tradition gebunden. Ihr Zeugnis geschieht in Bindung an eine Tatsache, nämlich daß eine bestimmte Lehre immer schon in der Kirche angenommen und von den Aposteln hergeleitet wurde. Die ihr zukommende Autorität beruht daher auf dem einmütigen consensus in allen ihren Zweigen hinsichtlich ihrer jeweiligen Lehre sowie auf den Schriften der Väter; über die Schrift selbst hat die Kirche keine Macht,

> "she does not undertake of herself to determine the sense of Scripture, she has no immediate power over it, she but alleges and submits to that doctrine which is ancient and catholic." 35

Nicht ein Urteil über die Schrift selbst darf die Kirche sich daher anmaßen, sondern vielmehr ist es ihre Aufgabe, den schon immer im orbis catholicus festgehaltenen Schriftsinn getreulich zu bewahren und weiter zu verkünden. Fragen wir nach dem Grund dieser kirchlichen Autorität, so gibt und das Credo folgende Antwort:

> "Die Kirche spricht nahezu als Organ der 'Catholic Voice', und bekennt, daß kraft ihres Zeugnisses der bekannte Glaube derart ist, daß derjenige, der nicht daran glaubt, auch nicht gerettet werden kann. Rettender Glaube und katholischer Glaube erweisen sich somit als synonyme Begriffe. Immer-dar war daher die 'Church Catholic' durch Implikation wie durch Bestimmung der Wächter und Bewahrer des reinen und unbefleckten Glaubens, und in diesem Glauben unfehlbar." 36

Soweit die Kirche also Autorität hat, sind ihre Aussagen notwendig wahr. Das Gegenteil zu behaupten käme einer Vernichtung der Freiheit des Gewissens gleich, auf die doch gerade der Protestantismus so ausgesprochenen Wert legt, denn

"it were to substitute something besides Truth as the sovereign lord of conscience, which would be tyranny" 37,

erklärt Newman zu Artikel 2o. Folglich ist die Kirche bis zu einem gewissen Grad (to a certain point) gesetzt als das Organ oder die Repräsentation der Wahrheit, und ihre Lehre ist mit dieser Wahrheit zu identifizieren.[38] Das Amt der Kirche besteht also in der Sicht Newmans weniger darin, sich zum Richter über die Schrift aufzuwerfen, sondern vielmehr den aus den ersten Jahrhunderten überlieferten Glauben zu bezeugen.

"The present Church, then, in our view of her office, is not so much a judge of Scripture as a witness of Catholic Truth delivered to her in the first ages, whether by Councils, or bei Fathers, or in whatever other way." 39

Bedenken wir diese Ausführungen Newmans über die Kirche, so sind es vor allem zwei Gesichtspunkte, welche zunächst eine Beachtung erfordern: einmal ist es das offensichtliche Bestreben, die vorgegebene Autorität der Schrift zumindest in formaler Weise nicht anzutasten, der Kirche keinerlei direkte Verfügungsgewalt über sie einzuräumen. Diesem nach all dem vorausgegangenen etwas unerwarteten Bemühen kann man aus reformatorischer Sicht nur zustimmen. Bedenklicher jedoch wird es schon mit dem zweiten Charakteristikum, welches die Newman'schen Sätze mit gleicher Deutlichkeit durchzieht: es ist die allzu rasche Ineinssetzung von katholischem und rettendem Glauben, die Behauptung, auf Grund ihres Amtes als Bewahrerin des reinen Glaubens seien die Aussagen der Kirche auch unfehlbar und daher ihre Lehren mit der göttlichen Wahrheit zu identifizieren. An dieser Stelle müssen wir ernste Bedenken anmelden und an Newman die wohl nicht unbegründete Frage stellen, ob er mit dieser allzu selbstverständlichen Identifikation von göttlicher Wahrheit und kirchlicher Lehre der Schrift tatsächlich die vordem zugestandene Freiheit auch beläßt. Werden nicht, wenn es der Kirche allein zukommt, die eine wahre Lehre zu verkünden, die kirchlichen Entscheidungen zum Maßstab und Herrn über die Tradition und über die Schrift? Was besagt letztlich die vorerst zugebilligte Bindung an den vorgegebenen Schriftsinn und an die Geschichte der christlichen Tradition, wenn nur die Kirche selbst mit letzter Gültigkeit erklären kann, welches der rechte Schriftsinn ist

und welche die wahre Tradition? Läßt sich unter dieser Voraussetzung überhaupt noch von einer echten Bindung sprechen, oder scheint nicht vielmehr ein Zirkelschluß vorzuliegen?

Indes, allen diesen Fragen könnte die Bemerkung entgegengehalten werden, der ekklesiologische Aspekt trage in den Newman'schen Ausführungen keineswegs den Hauptakzent, es gelte in gleicher Weise die Vorgegebenheit der Schrift. Dem ist zu erwidern, daß Newman vielleicht tatsächlich im Jahre 1837, als er sein "Prophetical Office" verfaßte, dem obige Zitate entnommen wurden, noch keine eindeutige Position in dieser Frage einnahm. Wenden wir uns jedoch nun vor einer endgültigen Stellungnahme noch kurz seinem letzten anglikanischen Hauptwerk zu, dem "Essay on the Development of Christian Doctrine", so wird sich herausstellen, daß hier von einem Nebeneinander zweier entgegengesetzter Motive nicht mehr die Rede sein kann und daher unsere Einwände mit Nachdruck bekräftigt werden müssen.

Dieses Werk, dessen Forschungsergebnisse ihn zu dem endgültigen Entschluß veranlaßten, sich der römischen Kirche zuzuwenden, gibt der acht Jahre zuvor möglicherweise noch unklaren Frage über das Ausmaß der kirchlichen Autorität eine eindeutige Antwort. Wieder sind es die Geschehnisse auf dem Konzil von Chalcedon, welche die Newman'schen Gedanken in eine bestimmte Bahn lenken. Die Analyse dieser Vorgänge macht ihm offenkundig, daß die Kirche nicht nur die Funktion hat, Zeugnis abzulegen für eine vorgegebene Wahrheit, wie er noch z.Zt. der Via Media glaubte, sondern darüber hinaus auch die Kraft, authentisch und unfehlbar neue Entscheidungen zu treffen auf Grund der früheren Zeugnisse. Nicht die Bibel als historische Urkunde noch das Resultat einer exakten Altertumsforschung können letzte Instanz für die in der Zeitenfolge auftretenden Fragen sein, nein, es muß eine höhere Autorität geben. Newman gelangt daher zu der Überzeugung:

> "Die einleuchtendste Antwort also auf die Frage, warum wir uns der Autorität der Kirche fügen in den Fragen und Entwicklungen des Glaubens, ist, daß irgendeine Autorität da sein muß, wenn da eine Offenbarung gegeben ist, und daß eine andere Autorität als sie nicht da ist. Eine Offenbarung ist nicht gegeben, wenn da nicht eine Autorität ist, die entscheidet, was das ist, das gegeben ist."
> 40

In dem letzten Satz dieses Zitates ist von einer etwaigen früheren Unentschlossenheit der Akzentsetzung nichts mehr zu verspüren. Die Kirche ist die Autorität, über Faktizität, Inhalt und Art der Offenbarung unfehlbar zu entscheiden. An der gleichen Stelle erklärt Newman:

> "Entweder ist eine objektive Offenbarung nicht gegeben worden, oder sie ist mit Mitteln versehen worden, ihre Objektivität der Welt aufzuprägen." 41

Was ist nun zu diesem Kirchenverständnis aus reformatorischer Sicht zu sagen? Gehen wir dabei noch einmal aus von der eingangs dieses Kapitels erwähnten Ansicht Newmans, in der protestantischen Theologie werde die Frage nach der Kirche überhaupt nicht gestellt, so muß schon diese Auffassung als unrichtig bezeichnet werden. Die Kirchlichkeit der reformatorischen Theologie sollte außer Frage stehen. Dies geht u.a. aus einer Predigt Luthers über Luk.2,15 ff in der Wartburg-Postille mit aller Deutlichkeit hervor:

> "Die christliche Kirche behält nu alle Worte Gottes in ihrem Herzen und bewegt dieselbigen, hält sie gegen einander und gegen die Schrift. Darumb, wer Christum finden soll, der muß die Kirchen am ersten finden. Wie sollt man wissen, wo Christus wäre und sein Glaube, wenn man nicht wüßte, wo seine Gläubigen sind? Und wer etwas von Christo wissen will, der muß nicht ihm selbs (i.e. sich selbst) trauen, noch eine eigene Brück in den Himmel bauen durch sein eigen Vernunft, sondern zu der Kirchen gehen, dieselbige besüchen und fragen." 42

Wie will man es angesichts dieser Worte unternehmen, die ausgesprochene Kirchlichkeit der Reformation zu bezweifeln? Allerdings dürfen die auf das vorstehende Zitat folgenden Sätze nicht unterschlagen werden, denn an ihnen wird erst recht offensichtlich, wie verschieden von der Newman'schen Intention Luther die Notwendigkeit der Kirche betont:

> "Nun ist die Kirche nicht Holz und Stein, sondern der Haufe christgläubiger Leute; zu den' muß man sich halten und sehen, wie die gläuben, leben und lehren, die haben Christum gewißlich bei sich. Denn außer der christlichen Kirchen ist keine Wahrheit, kein Christus, keine Seligkeit." 43

Der Ton gegen die hierarchische Kirche ist unverkennbar, d.h. wir stehen hier an der Stelle, wo sich die Newman'sche und die

reformatorische Position im entscheidenden gegenüberstehen.

Newman und die reformatorische Theologie, soviel wurde bisher deutlich, betonen mit gleicher Intensität und auch gleicher Ausschließlichkeit die Notwendigkeit der Kirche. Es wurde bereits angedeutet, daß die Newman'sche Begründung der reformatorischen Auffassung kaum entspricht; es gilt nun positiv herauszuarbeiten, inwiefern dies nicht der Fall sein kann.

Die Ursache des Unterschiedes liegt begründet in der Erkenntnis der Reformation von der Verborgenheit der Kirche. Gleich Newman fragt Luther nach der wahren Kirche und ihrer Erkennbarkeit, gleich Newman findet er den römisch-katholischen Anspruch, diese Kirche zu sein, gleich Newman setzt er sich mit diesem Anspruch auseinander, aber ungleich Newman stellt er ihm die reformatorische Position gegenüber: daß Kirche sei und bleiben müsse bis an der Welt Ende, ist ein Artikel des Glaubens. Weil es aber ein Artikel des Glaubens ist, ist die Kirche nicht selbstverständlich erkennbar.

> "Wobei will oder kann doch ein armer irriger Mensch merken, wo solch christlich, heilig Volk in der Welt ist." Das erste und hauptsächliche Kriterium der Erkennbarkeit ist das heilige Wort Gottes. "Wo du nun solch Wort hörest oder siehest predigen, gläuben, bekennen und danach tun, da habe keinen Zweifel, daß gewißlich daselbst sein muß eine rechte ecclesia sancta catholica, ein christlich heilig Volk, wenn ihr' gleich wenige sind .. Und wenn sonst kein Zeichen wäre denn dies allein, so wäre es dennoch gnugsam zu weisen, daß daselbs müßte sein ein christlich heilig Volk." 44

Die wahre Kirche ist verborgen, es ist nicht ohne weiteres auszumachen, wo sie ist. Der arme irrige Mensch findet sich nicht zurecht. Er kann, wie Luther im Anschluß an die bekannte Elisa-Geschichte (2.Kön. 6,16 ff) verdeutlicht, nur darum bitten, daß Gott ihm die Augen des Glaubens öffnen möge, damit er die wahre Kirche erkennen kann.[45] Das einzige untrügliche Zeichen hierfür ist das gepredigte Wort Gottes. "Es ist", wie K.G.Steck einmal formuliert, "hörbar, es ist öffentlich, es ist zugänglich, es ist in einem bestimmten Sinn verständlich und nicht in der Weise verborgen, wie die wahre Kirche verborgen ist."[46] Wenn Newman behauptet, die Kirche sei nicht so verborgen wie Christus selbst, so hat er damit die reformatorische Position gerade in ihr Gegenteil verkehrt. Die Wirklichkeit der Kirche im reformatorischen

Sinn ist demnach eine verborgene, eine geglaubte und eine verheißene. Wo immer man den Versuch unternimmt, diese Verborgenheit im Sichtbaren darzustellen und eine Repräsentation der Wirklichkeit Christi durch die Wirklichkeit der ecclesia visibilis zu postulieren, läßt sich nicht mehr von einer Kirche nach dem Verständnis Luthers sprechen. Wenn daher Newman formuliert,

> "the Church is to a certain point there set forth as the organ or representative of Truth and its teaching is identified with it" 47,

so steht diese Aussage der reformatorischen Lehre diametral gegenüber, und wenn es schließlich der Kirche über das Bezeugen hinaus auch noch zukommen soll, authentisch und unfehlbar über Faktizität, Inhalt und Art der Offenbarung selbst zu entscheiden[48], so erscheint der Boden einer an der Schrift orientierten Theologie völlig verlassen. Die Verborgenheit der Kirche bedeutet nun gerade in bezug auf ihre Autorität, daß ihr keine eigene potestas docendi mehr gebührt. Allen Aussagen Luthers zu diesem Problemkreis voran steht der Satz: "Ecclesia enim est filia,nata ex verbo Dei, non est mater verbi."[49]

Am biblischen Terminus von der 'Braut Christi' veranschaulicht er, daß es keinen Unterschied geben kann zwischen einer ecclesia discens und einer ihr überlegenen ecclesia docens.

> "Wenn der Bräutigam seiner Braut die Schlüssel und den Gewalt über Wein und Brod und was im Haus ist gibt, so gibt er es der ganzen Kirche und nicht einem einzelnen Stand oder einer Gruppe innerhalb der Kirche." 50

Aus einem Brief Luthers an Nikolaus von Amsdorff geht klar hervor, daß er ebenso wie Newman darum weiß, daß die Kirche in der Welt in Erscheinung treten muß, aber sie kann es nur "in larva, persona, testa, putamine, vestitu aliquo".[51] Die Kirche, so sagt er an einer anderen Stelle, lebt zwar unvermeidlich im Fleische und wandelt zugestandenermaßen im Raum, ist aber dennoch nicht danach zu beurteilen, "denn Christus hebt jeden Ort, Paulus jede Körperlichkeit auf".[52] Diese auch hier wieder deutlich werdende Erkenntnis von der Verborgenheit der Kirche ist nun nicht als eine selbstverständliche, allgemein zugestandene und unangefochtene Gewißheit zu bezeichnen, sondern man kann nur

> "unter dem deutenden Wink des Geistes, nur aus der mündlichen, d.h. öffentlich erschallenden Stimme des Evangeliums wissen, wo die Kirche und das Geheimnis des Himmelreiches sei." 53

Hiermit ist völlig offenbar geworden, daß die Newman'sche Auffassung von der Kirche der reformatorischen entgegengesetzt ist; Newman nämlich will nur da die wahre Stimme des Evangeliums vernehmen, wo zuvor ein unfehlbar entscheidendes Kirchenamt seine Wahrheit feststellt, verbürgt und garantiert, während nach reformatorischem Verständnis das Evangelium und der Glaube gerade die Freiheit der Kirche von jeglicher Bindung an irdische Institutionen, heilige Orte, Zeiten und Personen bedeuten.[54] Nicht weil die Kirche Autorität hat, predigt sie das wahre Evangelium, sondern wo das Evangelium gepredigt wird, ist die wahre Kirche, wobei eben auf die Unumkehrbarkeit dieser Erkenntnit schlechterdings alles ankommt.

> "Wo immer das Wort Gottes gepredigt und geglaubt wird, da ist wahrer Glaube, jener unbewegliche Fels; wo aber der Glaube ist, da ist Kirche, wo die Kirche ist, da ist sie Braut Christi, da sind alle Güter des Bräutigams. So hat der Glaube alles bei sich, was dem Glauben folgt, Schlüssel, Sakramente, Vollmacht und alles übrige." 55

Nicht also, und damit möge diese Frage als abgeschlossen gelten, fußt der Glaube auf der Anerkennung der kirchlichen Autorität, wie Newman es darzulegen suchte, sondern diese wird zur Mitgabe des Glaubens. Die Kirche ist das Geschöpf des Evangeliums, d.h. aber, daß sie sich nicht zum Herrn darüber machen darf, ist sie doch unvergleichlich geringer.[56] Dem Zeichen der Kirche ist der Glaube zugeordnet, deshalb heißt sie verborgen und wird niemals sichtbar[57] als eine solche.

Es verbleibt nun noch hinzuzufügen, daß unter diesen Voraussetzungen auch der Newman'schen Auffassung über das Amt des Priesters nicht zugestimmt werden kann. So wie es keinen Machtanspruch eigener Observanz für die Kirche als autoritativer Institution geben kann und darf, so gibt es auch keinen priesterlichen Machtanspruch im einzelnen. Der Priester ist nicht mehr im Besitz eines besonderen Rechts, sondern die potestas clavium wird gerade zum Dienst[58]. Die schwierige Aufgabe, den Menschen das Wort Gottes zu verkündigen, wird ganz in den

Mittelpunkt gerückt, wogegen jede priesterliche Vollmacht in den Hintergrund tritt.[59] So schwindet jede menschliche Vermittlung auf Grund einer angemaßten Vollmacht, und es bleibt nichts übrig als der Dienst am verkündigten Wort, weil der Glaube nur aus dem Hören kommt.[60] Daher ist es im Gegensatz zu Newman nicht möglich, in der Person des Priesters einen Verwalter der göttlichen Gnade zu sehen,[61] da die freie Gnade Gottes eben nicht von irdischen Kräften "verwaltet werden" kann, denn nicht einmal die Verkündigung des Evangeliums geschieht in eigener Autorität, da der Glaube allein durch den Geist Gottes im Herzen entsteht.[62] Die Newman'sche Begründung der kirchlichen Vollmacht, als beruhe sie auf dem menschlich-priesterlichen Vermögen einer Mitteilung und Verwaltung der göttlichen Gnade und Wahrheit, des Geistes und Lebens, wird von der Reformation in Abrede gestellt.[63]

Ist nun mit dieser Antwort auf die Newman'sche Kritik dessen Einwand gerechtfertigt, die Reformation gebe mit dieser Negation einer Kirche, die in Ordnung, Gestalt, Raum und Zeit ihre wesentlichen Elemente hat, die Frage nach der rechten Lehrausrichtung letztlich auf? Dieser Vorwurf kann mit gutem Recht verneint werden, denn Luther hat niemals das geistliche Amt als solches, den kirchlichen Verkündigungsauftrag als Dienst am Wort beseitigt.

> "Proprium et unum officium est clericatus, docere verbum, quo evacuato non clericus, sed facies clerici sola reliqua est." 64

Die ganze Tätigkeit Luthers in Predigt und Schriftauslegung, in der Kontroverse wie in der Seelsorge hat ihre Ursache in dem Bewußtsein, daß die rechte Lehre vertreten und die falsche abgewehrt werden muß. Die Entstehungsgeschichte der verschiedenen protestantischen Bekenntnisschriften, an der Luther aktiven Anteil nahm, spricht eine überzeugende Sprache. Natürlich gilt auch hier die Grundvoraussetzung, daß Artikel des Glaubens allein dann gültig sind, wenn sie nicht nur in sich selbst sicher sind, sondern auch in der polemischen Auseinandersetzung, und ferner mit so offenkundigem und klarem Schriftsinn bestärkt werden, daß allen der Mund gestopft wird.[65]

So wurde nun versucht, Newmans Ansicht über die Notwendigkeit, Amt, Auftrag und Vollmacht der institutionellen, sichtbaren Kirche darzulegen sowie dazu aus der Sicht des reformatorischen Kirchenverständnisses kritisch Stellung zu nehmen. In der Erkenntnis, daß die Newman'sche Lehre von der Kirche sich tatsächlich die Aufgabe stellt, dem Geist Gottes den Raum zu schaffen, in dem er wehen soll[66], also über die Offenbarung selbst zu verfügen, werden wir Newman schwerlich zustimmen können. Bevor jedoch darüber ein letztes Urteil gefällt werden kann, bleiben noch drei Problemkreise zu erörtern, die bisher nur verschiedentlich berührt werden konnten: wie denkt Newman über die Autorität des Papstes, wie über die Frage der Exkommunikation, und wie sieht er das Verhältnis von kirchlicher Vollmacht und dem Glauben des Einzelnen? Diese Themen sind nun noch zu behandeln, und es ist zu erwägen, welche etwaigen Berührungspunkte zwischen der Newman'schen und der reformatorischen Theologie deutlich werden.

3. Die Vollmacht des Papstes

a) Das Autoritätsdenken Newmans

Ehe wir uns nun speziell der Frage der päpstlichen Autorität im Lehrdenken Newmans zuwenden, soll in einigen Worten die grundsätzliche Haltung Newmans gegenüber der kirchlichen Obrigkeit charakterisiert werden. Seine Ansicht über die Infallibilität sowie die Macht der Kirche, Dissidenten zu exkommunizieren, wird unter dieser Voraussetzung besser verständlich werden.

Der um die deutsche Newmanforschung sehr verdienstvolle Theologe Werner Becker führt einmal über das Verhältnis Newmans zur kirchlichen Obrigkeit folgendes aus:

> "E i n katholisches Prinzip hatte er von Anfang an den Vätern entnommen, auch zu der Zeit, als er noch nicht zu der Erkenntnis ihres sakramentalen Denkens gelangt war, einen lebendigen Begriff von der göttlichen Einrichtung, den Vorrechten und Gnadengaben des Bischofamtes." [67]

Aus nahezu allen Werken Newmans läßt sich belegen, wie recht Werner Becker mit diesem Urteil hat.

In seiner "Apologia" berichtete Newman selbst, daß er sich bereits vor und in der Zeit der Oxforder Bewegung sehr eingehend mit dem Problem des Ungehorsams gegenüber den bischöflichen Vorgesetzten auseinandergesetzt hat. In Einklang mit einem sehr wesentlichen Zweig der anglikanischen Tradition - in Kap.II wurde darauf hingewiesen - sieht er in seinem Bischof den unmittelbaren Vertreter Gottes; das Nichtbeachten seiner Vorschriften und Entscheidungen bedeutet daher für Newman weniger Ungehorsam gegenüber der Person des jeweiligen Bischofs, ist also in erster Linie nicht eine interne kirchenrechtliche Angelegenheit, sondern vielmehr ein Auflehnen gegen den "Bishop Invisible", d.h. gegenüber Gott selbst. Anordnungen seines Bischofs haben für Newman das Gewicht eines göttlichen Befehls, und daher versteht es sich für ihn von selbst, daß er seine gesamte theologische Tätigkeit dem bischöflichen Urteil bedingungslos unterordnet.

> "I loved to act in the sight of my bishop, as if I was, as it were, in the sight of God. It was one of my special safeguards against myself and of my supports; I could not go very wrong while I had reason to believe that I was in no respect displeasing him." 68

Hierbei handelt es sich keineswegs um ein nur formales Anerkennen der bischöflichen Beschlüsse, wobei die persönliche Stellungnahme nicht inbegriffen wäre, nein, das Amt des Bischofs als Vicarius Christi erfordert auch die innere Zustimmung.

> "It was not a mere formal obedience to rule that I put before me, but I desired to please him personally, as I considered him set over me by the Divine Hand." 69

Die Geschichte der frühen Kirche, der antiquity, ist für Newman eine Bestätigung seiner Auffassung. In einer Predigt aus dem Jahre 1829 erinnert er an die für ihn goldene Zeit der Kirchengeschichte, als nur eine Gemeinschaft von Christen sich Kirche nannte, die in allen Ländern auf gleiche Weise von den Bischöfen regiert wurde, deren Nachfolge die Kontinuität bis hin zu den Aposteln verbürgte. Abtrünnigen und Dissidenten konnte in einer derartigen Einheit nur eine kurze Lebensdauer beschieden sein.[70] Das Festhalten an der eigenen Meinung gegenüber dem Urteilsspruch des Bischofs kommt daher für Newman auch gleich einem Leugnen des apostolischen Glaubens.

"Wenn ihr nicht nach einer lebendigen Autorität Ausschau haltet, sondern für das Privaturteil in der Religion eintreten wollt, dann bekennt doch gleich, daß ihr den apostolischen Glauben nicht habt." 71

Newman ist sich des Vorzugs der anglikanischen Theologie bewußt, in der Bindung der Äußerungen des Einzelnen an die Instanz des Bischofs ein wirksames Mittel gegen die fatalen Auswirkungen des Gebrauchs des Privaturteils zu haben.[72] So sieht er, wie er selbst expressis verbis bezeugt, als Anglikaner in der Person des Bischofs die gleiche Autorität wie der Katholik in der Person des Papstes:

"My own bishop was my pope; I knew no other; the successor of the apostels, the vicar of Christ." 73

Diese bedingungslose Unterwerfungsbereitschaft unter die Befugnis seines Bischofs äußert sich in überzeugender Weise auch darin, daß Newman sich bereit erklärt, allerdings jetzt mit innerem Widerstreben, seinen berühmten Tract 9o auf Wunsch des Bischofs zurückzunehmen.[74]

"However, I will submit to him",

war sein letzter Satz in dieser Angelegenheit.[75] Als er dann zur katholischen Kirche übergetreten war, konnte er seinem früheren Kontrahenten, dem späteren Kardinal Wiseman, mit gutem Gewissen und vollem Recht erklären, er werde von nun an dem Papst in eben der gleichen Weise gehorchen wie zuvor seinem anglikanischen Bischof.[76]

b) Das Infallibilitätsverständnis Newmans.

Bedenken wir die grenzenlose Unterwerfungsbereitschaft Newmans gegenüber seinem vorgesetzten Bischof, sein Bestreben, ihm in jeder Frage die innere und die äußere Zustimmung zu gewähren, in ihm den Stellvertreter Christi auf Erden zu sehen, so mag zunächst die scharfe Kritik überraschen, die er z.Zt. der Oxforder Bewegung dem römischen Unfehlbarkeitsverständnis entgegenbringt. Newman bedenkt vor allem die moralischen Folgen dieser These für den Glauben des Einzelnen und gelangt dabei zu der Überzeugung, daß die römische Lehre die Qualität des Bibelgehorsams vermindert und seinen geheimnisvollen und geheiligten Charakter schädigt, indem sie den Heilsweg des Menschen in detaillierten Stadien festhält und diese mit dem Signum der

Unfehlbarkeit ausstattet.

> "Wenn die Religion in allen ihren Teilen auf ein System reduziert wird, so besteht die Gefahr, daß etwas Irdisches den Hauptgegenstand der christlichen Betrachtung bildet anstelle des Herrn selbst. Rom klassifiziert nun unsere verschiedenartigsten Pflichten und deren Belohnungen mit einer solchen Präzision, daß der Einzelne genau weiß, wo er auf seinem Weg himmelwärts ist, und daher werden seine Pflichten zu einer Sache der Berechnung. Rom versorgt uns mit einer allmählich ansteigenden Skala der Devotion und des Gehorsams in bezug auf die Einzelheiten eines bloßen Systems und läßt uns den eigentlich zu bekennenden Urheber vergessen." 77

> "Christus dagegen liebt einen offenherzigen Dienst ohne Nachsinnen über die Tätigkeit, aber gerade dazu verleiten uns genaue Forderungen, daß wir über unsere Aussichten zur Vollendung reflektieren." 78

An dieser Stelle sieht Newman die eigentliche Gefahr der römischen Lehre: der Mensch achtet zu sehr auf sein eigenes Tun, um die genauen Vorschriften einzuhalten und verliert dabei das große Ziel aus den Augen; seine ganze Aufmerksamkeit gilt dem gesetzmäßigen Erfüllen der exakten Vorschriften und es bleibt kein Raum für die unbewußte Ehrfurcht.

> "Each deed has its price, every quarter of the land of promise is laid down and described. Roads are carefully marked out, and such as would attain to perfection are constrained to move in certain lines, as if there were a science of gaining heaven." 79

Was ist die Folge eines derartigen Verständnisses? Christlicher Glaube und Gehorsam werden zu einer Sache der Berechnung.

> "Christian holiness, in consequence, loses its freshness, vigour, and comeliness, being frozen (as it were) into certain attitudes, which are not graceful except when they are unstudied." 8o

Es ist jetzt nicht meine Aufgabe, im einzelnen der Berechtigung dieser Kritik am römischen Lehrdenken nachzugehen. Man wird jedoch m.E. Newman zugestehen müssen, daß er mit Recht eine Gefahr erkannt und hervorgehoben hat, die sich aus einem allzu juridischen Denken ergibt: es schränkt den Schriftglauben ein, da die Gedanken des Menschen sich ganz auf sein eigenes Tun konzentrieren. So wird wieder einmal das Bemühen Newmans deutlich, dem vorgegebenen Wort Gottes in der Schrift seine Freiheit zu bewahren. In der Aufrichtung eines detaillierten Lehr-

systems, noch dazu ausgestattet mit der Prärogative der Unfehlbarkeit, sieht er diese Freiheit ernsthaft gefährdet. Dieses Bewußtsein hat Newman auch niemals ganz verloren, denn noch 1870 stellt er seine berühmte "Grammar of Assent" unter das Wort des Ambrosius "Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum". Er hat ein deutliches Gespür dafür, daß die Verkündigungskraft des Evangeliums geschmälert, der Heilsplan Gottes in seinem Wort vermindert wird, daß mit einem ausgeklügelten Lehrschematismus ein "sekundärer" Heilsweg beschritten wird, der auf Grund seines kasuistischen Gepräges den Menschen eher zur Annahme bewegt als die vermeintlich weniger konkrete Stimme der Schrift.[81]

Wie fügt sich nun diese Kritik in die Newman'sche Gesamtposition ein? Er verfaßte sie in seinem Werk über das Prophetenamt der Kirche; im vorstehenden Abschnitt wurde zu zeigen unternommen, daß er zu dieser Zeit die kirchlichen Entscheidungen allgemein noch eher an die Schrift und vor allem an die Tradition zu binden suchte, später sich jedoch mehr als zuvor zu einem institutionellen und autoritativen Kirchenamt bekannte. Die gleiche Wandlung müssen wir nun auch hinsichtlich seiner Haltung zur Frage einer genauen Lehrausrichtung und der Unfehlbarkeit konstatieren. Seine so berechtigt erscheinende Kritik ist in seinem "Essay on the Development of Christian Doctrine" nicht mehr vorzufinden.

Die für Newman typische Art und Weise, eine von ihm akzeptierte These zu begründen, die wir schon bei der Erörterung seiner Entwicklungstheorie feststellten[82], gibt auch seiner Argumentation zur Stütze des Infallibilitätsanspruchs das Gepräge: im gewöhnlichen Menschenverstand glaubt er ein Bedürfnis nach Unfehlbarkeit wahrnehmen zu können.

> "Er (i.e. der Menschenverstand) fühlt, daß gerade die Idee einer Offenbarung einen gegenwärtigen Belehrer und Führer impliziert, und zwar einen unfehlbaren." 83

Diese Tatsache geht für Newman u.a. auch daraus hervor, daß die Bibel seit der Zeit der Reformation als ein solcher Führer angesehen wurde, denn nur weil sie als eine rivalisierende Autorität galt, gelang es, die Suprematie des Papstes und der Kirche zu überwältigen. Dieses Schriftverständnis aber setzt

Newman, wie gezeigt wurde, ernsthaft in Zweifel, denn seiner Ansicht nach wird die Bibel hier zu einem Zweck gebraucht, für den sie niemals bestimmt war. Es bleibt also nur übrig,

> "zurückzukehren zu jener lebendigen und gegenwärtigen Führerin, die bis zu der Zeit, da wir sie verwarfen, so lange als die Verwalterin der Schrift anerkannt gewesen war." 84

Haben wir allein die Schrift, so geht es uns wie dem Äthiopier, der auf die Frage des Philippus, ob er auch verstehe, was er lese, antwortete: "Wie kann ich, außer es führe mich einer?" Die Schrift bedarf selbst der Interpretation, und diese Aufgabe gebührt allein der Kirche.

> "Die Kirche nimmt dieses Amt auf sich, sie tut, was niemand sonst tun kann, und dies ist das Geheimnis ihrer Macht." 85

Die faktische Tätigkeit der Kirche als unfehlbare Auslegerin der Schrift bestätigt und rechtfertigt daher die im Menschen wahrnehmbare Mutmaßung, daß es eine solche Autorität wirklich geben müsse. Schon in seinem "Prophetical Office" hatte Newman ähnliche Gedanken geäußert:

> "The human mind wishes to be rid of doubt in religion; and a teacher who claims infallibility is readily believed on his simple word." 86

Der Mensch fühlt in sich das unverkennbare Bedürfnis nach einem unfehlbaren Leiter, und wenn er sieht, daß die Kirche diesen Anspruch tatsächlich erhebt und ihm auch Genüge tut, so erblickt er folgerichtig darin die legitime Erfüllung seines Strebens und stimmt ohne Schwierigkeit zu.

> "Das absolute Bedürfnis einer spiritualen Suprematie ist gegenwärtig das kräftigste aller Argumente zugunsten der Tatsache seiner Erfüllung. Sicherlich: entweder ist eine objektive Offenbarung nicht gegeben worden, oder sie ist mit den Mitteln versehen worden, ihre Objektivität der Welt einzuprägen." 87

Dieser Satz Newmans, welcher der Offenbarung gerade die höchste Autorität zubilligen möchte, nimmt sie ihr dennoch in entscheidendem Maße, denn seiner Ansicht zufolge hat die Offenbarung eben nicht die Kraft, ihre Objektivität sua sponte der Welt gegenüber aufzuweisen, sondern zu diesem Zweck bedarf sie der Mittlerschaft der unfehlbar entscheidenden Kirche. Nur über die

Instanz dieses infalliblen Zeugen können wir daher überhaupt zur Wahrheit gelangen, denn "es kann keine Verbindung geben mit der Wahrheit ohne ein Organ der Wahrheit".[88] Die Geschichte der christlichen Kirche ist zudem für Newman ein Beweis dafür, daß die Gabe und Gewalt des Papstes das einzige Mittel ist, die Einheit der Christenheit zu bewahren, denn wo immer man sich vom Papst lossagte, waren Zerfall und Spaltung die Folge. Newman schließt daraus:

> "Wir kennen kein anderes Mittel, das Sacramentum Unitatis zu bewahren, als ein Zentrum der Einheit." 89

Die Einheit der Kirche im Sinne Newmans ist somit vornehmlich eine äußere, hinter ihr müssen alle anderen Fragen zurückstehen, denn an der Zugehörigkeit zu ihr erweist sich die Rechtmäßigkeit des bekundeten Glaubens.

Newman hat durchaus nicht immer so gedacht; auch er hatte gelegentlich ein Bewußtsein davon, daß eine äußere Kircheneinheit nicht das letzte Ziel der christlichen Gemeinde sein darf, daß es eine Reinheit des Glaubens gibt, die zu erreichen und zu verkünden höher steht denn alle irdischen Einheitsbestrebungen.

> "Die Kirche ist auf eine Lehre gegründet, das Evangelium der Wahrheit. Geht selbst die katholische Kirche zugrunde - gesegnet sei die Verheißung, daß dies nicht geschehen kann -, so laßt sie eher untergehen, als daß die Wahrheit verkommen sollte. Die Reinheit des Glaubens ist den Christen wertvoller als selbst diese Einheit." 9o

Hier weiß Newman offensichtlich, daß die Kirche ihre Lehre und ihre daraus resultierende Einheit nicht in eigene Regie nehmen darf, da die Lehre, um mit Luther zu sprechen, nicht die unsere ist, weil die Botschaft des Wortes uns vorgegeben ist; auf Grund dieser Erkenntnis gibt es für Newman auch noch eine mögliche Alternative zwischen Einheit der Kirche und Reinheit des Glaubens. Von der Möglichkeit eines solchen Gegensatzes kann er jedoch in seinem letzten anglikanischen Werk nicht mehr sprechen.

Das im Menschen wahrnehmbare Bedürfnis nach einem unfehlbaren Führer, die tatsächliche Erfüllung dieses Bedürfnisses durch die Kirche sowie die Stimme der Kirchengeschichte

lassen ihn zu der Überzeugung gelangen, daß Reinheit des Glaubens nur unter der äußeren Kircheneinheit möglich ist.

> "Wenn das Christentum sowohl sozial wie dogmatisch ist, und für alle Zeiten bestimmt, muß es menschlich gesprochen einen unfehlbaren Ausleger haben." 91

Verzichten wir darauf, so wird man nur eine Einheit der Form zustandebringen unter Verlust der Einheit der Lehre, wie Newman am Beispiel der anglikanischen Kirche verdeutlicht, oder es ergibt sich eine Einheit der Lehre unter Verlust der Einheit der Form. Nur die Lehre von der Unfehlbarkeit kann diese beiden Irrwege ausschließen, denn sie

> "ist eine weniger gewaltsame Hypothese, als dieses Opfer entweder des Glaubens oder der Liebe. Sie stellt den Zweck der Offenbarung sicher, während sie deren Materie Bestimmtheit und Kraft gibt." 92

Es bedarf nun keiner ausführlichen Erörterung mehr, daß eine unfehlbar entscheidende Kirche auch die Macht haben muß, Dissidenten zu exkommunizieren, die ihre private Meinung der kirchlichen Autorität nicht unterordnen. Die zahllosen englischen Sekten, die Zurückhaltung der anglikanischen Kirche gegenüber dem Liberalismus und dem Latitudinarianismus sind für Newman nur deshalb erklärlich, weil seine Kirche der Macht beraubt ist, die an ihrem eigenen Urteil festhaltenden Gläubigen auszuschließen.[93] Daß daher diese Vollmacht einer unfehlbaren Kirche zukommt, versteht sich für Newman von selbst, wenn er sich auch m.W. nicht speziell und ausführlich zu dieser Frage äußert.

Inwieweit hat Newman sich nun in dieser Sicht der Dinge vom reformatorischen Protestantismus entfernt? Das Thema "Luther und der Papst" ist bereits so oft erörtert worden, daß ich mich in dieser Frage auf einige Bemerkungen beschränken möchte.[94]

Das von Newman angenommene allgemeine Bedürfnis nach einem unfehlbaren irdischen Lehrer muß als sehr subjektiv und durchaus nicht generell vorfindbar bezeichnet werden. Doch selbst wenn man ein solches Bedürfnis allgemein voraussetzen könnte, so ist dennoch nicht einzusehen, inwiefern der tatsächliche Infallibilitätsanspruch der römischen Kirche die Rechtmäßigkeit

dieses Bedürfnisses bekräftigen kann. Aus welchem sachlichen Grund nämlich vermag Newman seine These als gesichert zu empfinden, wenn er einerseits im römischen Lehrdenken sein Bedürfnis bestätigt sieht, andererseits aber gerade dieses Bedürfnis die Legitimität des Unfehlbarkeitsanspruches stützen soll? Wird hier nicht willkürlich der Beweis zur Voraussetzung, die Voraussetzung zum Beweis erklärt? Wir müssen die Newman'sche Argumentation zurückweisen, da sie weder sachlich berechtigt noch logisch zwingend erscheint.

Wenn Newman endlich in der exklusiven Geltung der Schrift im protestantischen Bereich auch einen Beweis dafür erblicken will, daß sich selbst in dieser Tatsache der Wunsch nach einem unfehlbaren Führer manifestiert, so beruht wahrscheinlich diese Ansicht ebenfalls auf einer falschen Vorstellung. Es mag dahinterstehen der gängige, katholischerseits oft erhobene Einwand gegen die reformatorische Theologie, als sei Luther nach der Verwerfung der kirchlichen potestas docendi kein anderer Ausweg geblieben, als sich nun auf die Autorität der Schrift zu berufen. Demgegenüber hat jedoch Karl Gerhard Steck in seiner Dissertation "Kirche und Lehre bei dem frühen Luther" eindeutig nachgewiesen, "daß weder im Ablauf der Entwicklung von Luthers Gedanken noch in der Sache selbst eine solche Theorie begründet ist." Steck führt weiter aus,

> "daß Luthers Schriftlehre nicht die Position aus den vorangegangenen Negationen darstellt, sondern daß seine Grunderkenntnis von der Kirche als creatura verbi überhaupt erst die Auflösung der potestas docendi hervorgetrieben hat." 95

Es ging der Reformation also nicht, wie Newman anzunehmen scheint, darum, n a c h der Verwerfung aller Instanzen nun die Schrift zu einem vielleicht besseren unfehlbaren Leiter zu erklären als die Kirche es hätte sein können, sondern weil die Kirche ein Geschöpf des Wortes ist, muß die Schrift iudex et domina bleiben, und nicht der Papst.

Ein dritter Gesichtspunkt ist Newman nun noch zum Schluß entgegenzuhalten. Wenn er erklärt "wir kennen kein anderes Mittel, das Sacramentum Unitatis zu bewahren, als ein Zentrum der Einheit"[96], so wird damit die Wahrung der Einheit zur letzten Norm der christlichen Wahrheit bestimmt, dann gibt es den pro-

phetischen Menschen nicht mehr, der gegen die Tradition und die allgemeine Offenbarungseinsicht redet. Es ist hier zu erinnern an den bekannten Satz Luthers aus der Genesisvorlesung:

> "Si enim solus essem in toto orbe terrarum, qui retinerem verbum, solus essem ecclesia et recte iudicarem de reliquo toto mundo, quod non esset ecclesia." 97

Hier weiß Luther darum, daß nicht die Einheit der Kirche das letzte Ziel der christlichen Gemeinde sein darf, daß auch der Einzelne gegen eine ganze Gemeinschaft den wahren Glauben zu verkünden vermag. Ansätze zu dieser Sicht sind, wie gezeigt wurde, auch bei Newman vorhanden, aber er baut sie auf Grund seiner ekklesiologischen Postulate nicht aus. So muß denn auch das dritte Argument Newmans zur Stütze der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes wegen seiner Intention als nichtreformatorisch bezeichnet werden. Es darf der Satz gewagt werden, daß bei einer Annahme dieses letzten Gesichtspunktes die Zustimmung zu dem berühmten Tertium Argumentum des Silvester Prierias unvermeidlich erscheint:

> "Quicunque non innititur doctrinae Romanae ecclesiae, ac Romani Pontificis, tanquam regulae fidei infallibili, a qua etiam sacra Scriptura robur trahit et autoritatem, haereticus est." 98

Eine Annahme dieses Satzes aber würde bedeuten, Kirche und Papst die Verfügungsgewalt über die Schrift einzuräumen; da dies aber nach reformatorischem Verständnis nicht geschehen darf, muß schließlich auch noch gegen Newman gesagt werden, daß der Kirche nicht die Macht zukommt, Einzelne von der inneren und geistigen Gemeinschaft der Gläubigen auszuschließen, d.h. äußere und innere Exkommunikation decken sich nicht selbstverständlich. Da die Kirche nämlich diese innere geistige Gemeinschaft nicht bewirkte, hat sie auch keine Gewalt, sie jemandem zu nehmen. Nur der Mensch selbst kann sich durch seine Sünde der Gottesgemeinschaft berauben, sich in diesem Sinne selbst exkommunizieren.[99]

Damit wurde vollends deutlich, daß Newman mit der Annahme der Infallibilität und der Jurisdiktionsgewalt des Papstes den Boden des reformatorischen Kirchenverständnisses endgültig verlassen hat. Es verbleibt indessen noch eine Frage zu klären,

welche mit dem Problem der päpstlichen Autorität in direktem Zusammenhang steht: wie sieht Newman die Position des Einzelnen gegenüber der Vollmacht der Kirche?

4. Der Einzelne und die Autorität der Kirche

a) Ansätze einer Theologie des Einzelnen bei Newman.

Fragen wir, inwieweit Newman bereit ist, dem Einzelnen eine Entscheidungsfreiheit und Mitspracherecht in Glaubensfragen zuzubilligen, so erklärt er zunächst, bei einer angemessenen Qualifizierung des Betreffenden gestehe er das Recht eines Privaturteils ohne weiteres zu.

> "And with this limitation, I should be as willing as the most zealous Protestant to allow the principle of Private Judgment in the abstract; - and it is something to agree with opponents even in an abstract principle." 100

Aus der offensichtlichen Meinung Newmans, damit dem protestantischen Kontrahenten schon ein Zugeständnis gemacht zu haben, läßt sich ersehen, daß er keineswegs generell dem Einzelnen ein Recht auf ein Privaturteil einzuräumen gedenkt, sondern daß dieses Entgegenkommen gebunden ist an bestimmte Voraussetzungen; die Einschränkung "in the abstract" erweist sich als wohlüberlegt.

Die große Sorgfalt, die Newman verwendet, um dem Privaturteil den gebührenden Raum zu belassen, kennzeichnet sein Bemühen, in dieser Frage weder dem katholischen noch dem protestantischen Irrtum zu verfallen. Was versteht seiner Ansicht nach ein Protestant unter dem Recht des Privaturteils? Die Freiheit, sich selbst anhand der Bibel zu vergewissern und zu entscheiden, was Schriftwahrheit ist und was nicht.

> "By the right of Private Judgment in matters of religious belief and practise, is orderly meant the prerogative, considered to belong to each individual Christian, of ascertaining and deciding for himself from Scripture what is Gospel truth and what is not." 101

Die katholische Kirche dagegen behält sich das Recht vor, in jeder nur denkbaren Glaubensfrage das Urteil des Einzelnen auszuschalten und die Zustimmung aller ihrer Glieder zu erzwingen.[1] So wie es im Protestantismus jedem überlassen bleibt, was er glauben will und was nicht, so kann der Katholizismus sozusagen

ex officio bestimmen, was zu glauben ist und was nicht. Wie verhält sich nun die anglikanische Kirche gegenüber diesen beiden Extremen?

Sie teilt weder den protestantischen Subjektivismus noch den katholischen Rigorismus, sondern versucht auch hier, einen mittleren Weg einzuschlagen. Sie hält daran fest, daß in gewissen definitiven Glaubensfragen das Privaturteil über den Text aufgehoben wird,aber nicht auf Grund eines autoritativen Spruches seitens der Kirche, sondern wegen des historischen Zeugnisses, welches seit den Aposteln durch die Jahrhunderte überliefert wird. Diesem Zeugnis darf nichts hinzugefügt werden,es sei denn, neue Aufzeichnungen aus der Zeit des primitiven Christentums oder neue ununterbrochene Traditionen würden entdeckt:

> "The English Church takes a middle course between these two. It considers that on certain definite subjects private judgment upon the text of Scripture has been superseded, but not by the mere authoritative sentence of the Church, but by its historical testimony delivered down from the Apostles. To these definite subjects nothing more can be added, unless, indeed, new records of primitive Christianity, or new uninterrupted traditions of its teaching were discoverable." 1o3

Hieraus ergibt sich aber doch: der consensus der christlichen Tradition steht nicht nur höher als die Meinung des Einzelnen, sondern gilt zugleich auch mehr als eine etwaige Entscheidung der gegenwärtigen Kirche. Dem - theologisch gebildeten! - Individuum steht demnach dann ein Recht auf ein Privaturteil zu, wenn die antiquity in der betreffenden Frage noch nicht autoritativ gesprochen hat.

Die Berufung und Unterwerfung unter das christliche Altertum war, wie bisher immer wieder deutlich wurde, stets ein Grundaxiom der Newman'schen Theologie. Es bleibt daher nur noch zu fragen, wann der Einzelne als genügend qualifiziert erscheint, um die Voraussetzung zu erfüllen, sich ein eigenes Urteil bilden zu dürfen. In der Erörterung dieses Problems gelangt Newman zu einem Ergebnis, welches ihn seine ursprüngliche Position als noch zu gefährdet ansehen läßt und ihn daher nötigt,seine Ausgangsstellung durch eine wesentliche Erweiterung zu festigen. Da seine Argumente hauptsächlich auf seinem spezifischen Schriftverständnis basieren und in Kap. V bereits ausführlich

dargelegt wurden, darf ich mich hier kurz fassen. Newman führt aus:

> "Während die Schrift von inspirierten Männern geschrieben wurde, die alle ein und dieselbe Sicht von Lehre in ihren Herzen und Gedanken hatten, so wurde dennoch die Wahrheit, die von Anbeginn da war, nicht niedergelegt in der Absicht, in der Lehre zu unterrichten, sondern für die Menschen, die bereits in ihr unterrichtet waren; sie, die Wahrheit, wurde weniger verbreitet mit direkten Ankündigungen, sondern mit Andeutungen und Implikationen des Glaubens." 1o4

Wenn nun die eigentliche Glaubenslehre selbst so verschlüsselt und impliziert in der Schrift wiedergegeben ist, welche Folgen hat dann dieser Tatbestand auf das Ausmaß an Qualifikationen, die für den Einzelnen zur Erlangung eines 'rechten' Privaturteils erforderlich sind? Es versteht sich von selbst, daß diese außerordentlich hoch sein müssen und daher nur selten vorzufinden sind. Ohne genau zu reflektieren, worin die notwendigen Befähigungen im Detail bestehen könnten, erklärt Newman ihr tatsächliches Vorhandensein als reichlich unwahrscheinlich und bemerkt:

> "The qualifications for rightly apprehending it are so rare and high, that a prudent man, to say nothing of piety, will not risk his salvation on the chance of his having them; but will read it with the aid of those subsiding guides which ever have been supplied as if to meet our needs." 1o5

Die Sorge um das eigene Seelenheil wird jeden davon abhalten, sein Urteil unter Außerachtlassung der gegebenen Hilfen zu bilden. Was haben wir unter diesen zu verstehen? Newman unterscheidet zwischen inneren Mitteln zur Urteilsbildung wie z.B. dem natürlichen Empfinden für richtig und falsch, der Tätigkeit der Vorstellung und des Verstandes etc., sowie äußeren Mitteln wie der Schrift, der gegenwärtigen Kirche, der Tradition, der Katholizität, des Lernens, der Antiquity und dem nationalen Glauben.[1o6] Im Abstrakten möchte er nicht die Möglichkeit leugnen, daß ein Christ die ganze Wahrheit durch die Schrift gewinnen kann, aber er hält daran fest, daß die Aussichten ernsthaft gegen eine solche individuelle Gabe sind.

> "I would not deny as an abstract proposition that a Christian may gain the whole truth from the Scriptures,

> but would maintain that the chances are very seriously against a given individual." 107

Ein religiöser, weiser und intellektueller Mensch könnte Erfolg haben, aber, so fragt Newman, auf wen trifft diese Beschreibung zu, wenn nicht auf die kollektive Kirche. In ihr allein dürfen alle erforderlichen Befähigungen vorausgesetzt werden.

> "I would not deny, rather I maintain that a religious, wise, and intellectually gifted man will succeed: but who answers to this description but the collective Church? There, indeed, such qualifications might be supposed to exist; what is wanting in one member being supplied by another, and the opposite errors of individuals eliminated by their combination." 108

Keine Einzelperson und keine sog. christliche Gruppe umfaßt gegenüber der "Church Catholic" die ganze Wahrheit, jede Partei bevorzugt ihren Lieblingstext und vernachlässigt die übrigen, keine kann das große Geheimnis lösen, und daher gilt:

> "The Church Catholic, the true Prophet of God, alone is able to tell the dream and its interpretation." 109

Nur die Kirche in ihrer Gesamtheit kann daher im eigentlichen Sinn zum rechten 'Privaturteil' gelangen, das zwar allen Menschen theoretisch zugestanden wird, das sie aber praktisch niemals erreichen können. Die Auffassung, daß ein Einzelner gegenüber einem einheitlichen Kirchenkörper die reine Wahrheit besser vertreten könnte, wird also von Newman erneut verneint.[110] Es muß betont werden, daß ihm die Problematik und das Unschriftgemäße dieser seiner Entscheidung durchaus nicht immer unbekannt war, denn in seiner kleinen Schrift "Der Antichrist nach der Lehre der Väter" denkt er sehr gering über

> "einen Versuch, die Zahl der Stimmen und nicht 'die Wahrheit' zum Grunde der Aufrechterhaltung oder Nichtaufrechterhaltung dieses oder jenes Glaubenssatzes zu machen, wie wenn wir aus der Schrift irgendeinen Grund hätten zu der Annahme, daß die Vielen im Rechte sind und die Wenigen im Unrecht." 111

Hier sucht Newman die Wahrheit selbst, die auch von wenigen gegenüber einer Mehrheit recht vertreten werden kann, zum Maßstab des Urteilens zu machen, und da er dieses Recht theoretisch jedem Einzelnen zubilligt, sind wir berechtigt, in seiner Position von Ansätzen zu einer Theologie des Einzelnen zu sprechen;

dabei dürfte aber offensichtlich sein, daß hier wirklich nur von Ansätzen geredet werden kann, denn seine vermeintlichen oder auch tatsächlichen Zugeständnisse an das Individuum bleiben sozusagen im abstrakten Bereich stecken, weil er in der praktischen Durchführung nur der Gesamtkirche die erforderliche Qualifikation zur rechten Urteilsbildung zuerkennt. In Übereinstimmung mit seinem in den vorstehenden Abschnitten dargelegten Kirchenverständnis ist er der Überzeugung, daß die Kirche zunächst (in the first instance) den vollen Gehorsam ihrer Glieder verlangen und kühn ein Lehrsystem verkünden muß, um sich darauf (afterwards) dem Urteil der Gläubigen zu stellen; der Leitfaden für ihr Urteil darf bezeichnenderweise nicht die Schrift sein, sondern die Lehren der antiquity. Widersetzt sich dann ein Einzelner dennoch sowohl diesem Zeugnis als auch der Entscheidung der Kirche, was Newman allerdings für unwahrscheinlich hält, so ist er nicht mehr eine irregeleitete Person mit eventuell noch brauchbaren Ansichten, sondern ein Ungläubiger, den die Kirche mit Freuden los wird. So und nicht anders sieht Newman das Verhältnis von kirchlicher Autorität und dem Glauben des Einzelnen, wie aus den folgenden, zu dieser Frage als Abschluß gedachten Worten deutlich hervorgeht.

> "But take a Church, nurtured and trained on the model I have been proposing, claiming the obedience of its members in the first instance, though laying itself open afterwards to their judgment, according to their respective capabilities for judging, claiming for itself that they make a generous and unsuspicious trial of it before objecting to it, and able to appeal confidently for its doctrines to the writings of Antiquity. A Church which taught the Truth boldly and in a system, and which separated from itself or silenced those who opposed it, and I believe that individual members would be very little perplexed; and, if men will still found to resist its doctrine, they would not be, as now, misguided persons, with some good feelings, and right views, but such as one should be glad to be rid of." 112

Behält infolgedessen im Newman'schen System schließlich doch die gegenwärtige Kirche das erste und auch das letzte Wort, so mag es vielleicht nicht mehr nur als grotesk erscheinen, daß es seiner Ansicht nach einen echten Gegensatz zwischen kirchlicher Autorität und dem Glaubensurteil des Einzelnen überhaupt nicht geben kann.

> "So much on the subject of Private Judgment in matters of Faith which, when legitimately exercised, may hold its own against the claims of Church authority, for the two do not, in principle, interfere with each other." 113

Die Tätigkeit des Einzelnen, die Newman hier als legitim und eigenständig bezeichnet, kann nach all dem vorausgegangenen nur bedeuten, entweder die kirchliche Lehre in ihrer Gesamtheit zu akzeptieren oder von ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden. Von einer wahrhaftigen Eigenständigkeit in der konkreten Situation kann, das ergaben die Zitate, in der Theologie Newmans keine Rede sein.

Weshalb, so müssen wir nun fragen, lehnt Newman ein eigenständiges Glaubensurteil so scharf ab? Hierin ist, wie im folgenden deutlich werden wird, vor allem eine Abwehrgebärde gegenüber dem reformatorischen Protestantismus zu sehen. Bevor wir daher zu seiner Auffassung von der Stellung des Einzelnen in Theologie und Kirche kritisch zu antworten suchen, ist es vonnöten, auf seine diesbezügliche Kritik am Protestantismus einzugehen.

b) Die Kritik Newmans am protestantischen Gebrauch des Privaturteils.

Der Kardinalfehler im protestantischen Gebrauch des Privaturteils besteht nach Newman darin, daß es hier völlig jedem Einzelnen überlassen bleibt, was er glauben will und was nicht, daß auf Grund der Sola-Scriptura-These jeder sich ein eigenes Lehrgebäude errichtet, mit oder ohne die Stimme der christlichen Tradition und Kirche.

> "They (i.e. the Protestants) consider every man his own judge; they hold that every man may or must read Scripture for himself and judge about its meaning and make up his mind for himself; nay, is, as regards himself, and practically, an infallible judge of its meaning." 114

Die Autorität, die in Newmans Theologie nur der Gesamtkirche und dem Papst zukommt, nämlich unfehlbare Entscheidungen zu treffen, fordert der individuelle Protestant für seine eigene Meinung, und wären auch sämtliche Zeugen der christlichen Tradition gegen seine Auffassung, denn letztlich wird er unter Außerachtlassung aller dieser Autoritäten auf seiner speziellen

Privatansicht beharren; das Bewußtsein, selbst unfehlbarer Richter zu sein, bekräftigt ihn in dieser Haltung.

> "Infallible, certainly, for were the whole new creation against him, Bishops, Doctors, Martyrs, Saints, the Holy Church Universal, the very companions of the Apostles, the unanimous suffrage of the most distinct times and places, and the most gifted and holiest men, yet according to the popular doctrine, though he was aware of this, he ought ultimately to rest on his own interpretations of Scripture, and to follow his private Judgment, however sorry he might be to differ from such authorities." 115

Diese leidenschaftlichen und in ihrer Aussage überaus klaren Worte Newmans machen offenbar, welche Vorstellungen er von dem protestantischen Gebrauch des Privaturteils hatte und erklären in einer gewissen Weise sein Bestreben, diesem fatalen Liberalismus zu entgehen. Er, der seit seiner frühesten Jugend nach einer klaren Lehrausrichtung und fester Kirchenordnung suchte, kann in einer Theologie, die anscheinend jedem den Inhalt seines Glaubensbekenntnisses anheimstellt, nichts Gutes finden.Die Ursache dieser für ihn unhaltbaren Auffassung sieht er allein in dem protestantischen Schriftverständnis gegeben. Weil der Protestantismus sich selbst aller äußeren Hilfsmittel zur Urteilsbildung, wie Katholizität, Tradition, gegenwärtiger Kirche etc. beraubt, mit Ausnahme der Schrift, ist ein heilloser Subjektivismus unvermeidlich. Dabei sollte doch gerade die Tatsache, daß zum Studium der Schrift das Erlernen der biblischen Sprachen unbedingt notwendig ist, ein deutlicher Hinweis sein, daß auch noch andere äußere Hilfsmittel angewendet werden können und dürfen.[116] Ist nämlich, so folgert Newman wieder rein formalistisch, die Anwendung eines äußeren Hilfsmittels erlaubt, dann schwindet von selbst jeder Einwand gegen alle übrigen.

> "If one external aid be adopted, of course all antecedent objection to any other vanishes." 117

Die protestantische These, daß jeder nur anhand der Bibel zu einem rechten Glaubensurteil gelangen könne, erweist sich demnach als unhaltbar und in sich widerspruchsvoll, da man auch hier nicht ohne äußere Hilfsmittel auskommt.

> "This notion then, commonly taken for granted, must be pronounced untenable, nay, inconsistent with itself; yet upon it the prevailing neglect of external assistances, and the exaltation of Private Judgment, mainly rest." 118

Die Außerachtlassung aller "external guides", insbesondere der Tradition und der Kirche, kann weder mit einer natürlichen Wahrscheinlichkeit noch mit einem übernatürlichen Versprechen begründet werden, ebensowenig die Behauptung, daß der Einzelne nur auf Grund seines Schriftlesens und seines Betens zum wahren und vollständigen christlichen Glauben gelangen kann. Newman folgert daher:

> "I conclude then that there is neither natural probability, nor supernatural promise, that individuals reading Scripture for themselves, to the neglect of other means when they can have them, will, because they pray for a blessing, be necessarily led into a knowledge of the true and complete faith of a Christian. I conclude that the popular theory of rejecting all other helps and reading the Bible only, though in most cases maintained merely through ignorance, is yet in itself presumptuous." 119

Dieser unbegründeten, widerspruchsvollen und mit der Intention der Schrift nicht übereinstimmenden Auffassung gegenüber wird Newman nicht müde zu betonen, daß nicht der Einzelne für sich selbst den Glauben lernen kann, sondern daß die Kirche diesen lehren muß, daß nicht der Einzelne ihn folgern, sondern die Kirche ihn aus der Schrift zu beweisen hat.

> "It is not said that individuals are to infer the faith, but that the Church is to prove it from Scripture; not that individuals are to learn it for themselves, but that they are to be taught it." 12o

Die Autorität der Kirche steht somit in jedem Falle über der Entscheidung des Einzelnen; Widerspruch gegen einen kirchlichen Urteilsspruch kann mit Ausschluß geahndet werden, denn sonst entsteht entweder eine Einheit der Form unter Verlust der Einheit der Lehre, wie Newman es im Protestantismus und z.T. auch im Anglikanismus gegeben sieht, oder die umgekehrte Möglichkeit bietet sich an.

Eine letzte Bestätigung für seine ablehnende Haltung gegenüber der protestantischen Sicht des Privaturteils sieht Newman schließlich in der Tatsache gegeben, daß innerhalb der

protestantischen Sekten die Kirchenspaltung der Reformation nicht als das angesehen wird, was sie wirklich ist, nämlich als Sünde. Diese Verkennung konnte nur dadurch entstehen, weil eben jede protestantische Kirche und jeder Einzelne den gegebenen Voraussetzungen gemäß mehr dem eigenen Urteil traute als dem der Gesamtkirche. Das Faktum der Trennung wird zwar von allen ohne weiteres zugegeben, aber die darin verborgene Schuld ebenso selbstverständlich geleugnet, denn wer seine private Meinung als die beste und richtigste der kollektiven Kirche entgegensetzt, wird sie gerade wegen dieser Überzeugung nicht auch sogleich als sündhaft bezeichnen können. So führt der protestantische Gebrauch des Privaturteils schließlich dazu, die wahre und alleinige Kirche zu verkennen und in sündhafter Selbstbehauptung eine Partikularkirche zu errichten. Die Kontroverse mit dem Protestantismus ist somit eine Auseinandersetzung der Lehre und des Prinzips, ob die Trennung Sünde ist oder nicht.

> "Now supposing we had to dispute with these separated portions, the Presbyterians, Baptists, Independents, or other Protestants, on the subject of their separation, they would at once avow the fact, but they would deny that it was sin. The elementary controversy between us and them would be one of doctrine and principle; viz. whether the separation was or was not a sin." [121]

c) Beurteilung der Newman'schen Kritik.

In der Erwiderung auf diese Kritik Newmans darf ich mich kurz fassen, da seine immer wieder vorgebrachte Anklage des Subjektivismus bereits erörtert worden ist. Newman hat sich in entscheidendem Maße geirrt in der Ansicht, der Protestantismus stelle es dem Einzelnen anheim, was er glauben wolle und was nicht. Mit dieser Sicht der Dinge beweist er, wie fremd er der reformatorischen Erkenntnis von der Vorgegebenheit und Exklusivität der Schrift letztlich gegenübersteht, daß er kein Verständnis hat für den Satz Luthers "Wir haben (von Gott) kein Wort denn die Schrift."[122] Wie wenig Luther mit der ausschließlichen Bindung seiner Theologie an die Schrift eine falsche Direktheit in Anspruch nehmen will, wie sehr er die Kirche davor warnt, die Lehre in eigene Regie zu nehmen oder eine

vorgefaßte individuelle Meinung in die Schrift hineinzutragen, wie sehr er darum kämpft, daß Gott selbst in Wortverkündigung und Lehre Subjekt bleibt und wie sehr er andererseits auch von der Notwendigkeit einer exakten Lehrbildung überzeugt war und diese förderte, all das wurde im Verlauf der Arbeit immer wieder deutlich. Gleich Newman weiß Luther sehr wohl, daß wir alle Menschen sind und wie leicht es daher ist, zu irren, wie selten und schwierig eine wahre Erkenntnis zu erlangen ist, und daß man besser daran täte, in gemeinsamem Studium nach der Wahrheit zu suchen, anstatt sich in Eitelkeit und Eigensinn gegenseitig aufzureiben.[123] Im gleichen Zusammenhang jedoch kann es Luther als seine feste Glaubensüberzeugung aussprechen, daß er als christlicher Theologe im Reich der Wahrheit lebt und daher verpflichtet ist, nicht nur die Wahrheit zu bekräftigen, sondern auch zu behaupten und zu verteidigen, sei es auch mit Blut und Tod.[124] Damit behält er sich das Recht vor, sich am Aussprechen dessen, was er als wahr erkannt hat, von keiner irdischen Autorität hindern zu lassen, sei sie kirchlicher oder häretischer Herkunft.[125] Zu diesem Befund bedeutet es keinen Widerspruch, daran festzuhalten, daß in der reformatorischen Theologie die schriftbezogene Lehrzucht im Vordergrund steht, die keine maßgebende Rücksicht auf die Individualität oder religiöse Lebenserfahrung des Einzelnen kennt.[126] Nicht die religiöse Erkenntnis des Individuums, sondern das in Christus vorgegebene Wort Gottes ist das Entscheidende.

> "Denn wir alle Einen Christum haben, gleichwie auch alle Eine Taufe. Also sollen wir uns auch befleißigen, daß wir einerlei Wort Gottes haben, und alle gleich sein in der Erkenntnis und alles, was des Herrn Christi ist." [127]

Es war nun allerdings die große Erkenntnis der Reformation, daß bisweilen auch der Einzelne die Wahrheit des Evangeliums besser und lauterer zu verkünden vermag als die gesamte Kirche; der kritische Blick Newmans verkannte, daß damit aber nicht ein uferloser Subjektivismus, sondern strengste Schriftbindung notwendig verbunden ist.

Auch der Vorwurf Newmans gegen die Reformation, die sog. Kirchenspaltung sei Sünde, muß in dieser Form zurückgewiesen werden. Nach reformatorischem Verständnis hat es seit der Zeit

des Alten Testaments immer schon eine wahre und eine falsche Kirche gegeben, wobei Luther der Meinung war, von der rechten, wahren und alten Kirche zu sein.[128] Die Reformatoren haben geglaubt,

> "daß die wahre Kirche immer Kirche des Wortes und die Kirche des Wortes von jeher die wahre Kirche gewesen ist." 129

Die entscheidende Grenze für die Kirche im Sinne Luthers ist die Grenze zwischen wahrer und falscher Kirche, für ihn vor allem die Grenze gegenüber dem Papst. Dieses Gegenüber sieht er nun nicht in der Zahl von sich kon-kurrierenden Konfessionskirchen, sondern wahre und falsche Kirche streiten innerhalb ein und derselben Gemeinschaft miteinander.[130] Die Tätigkeit der von Luther gemeinten falschen Kirche geschieht deshalb,

> "dabei man den Papst erkennen künnte, daß er gewißlich der rechte endliche Greuel, der Endchrist sein müßte."[131]

Dem Newman'schen Einwand gegenüber muß daher gesagt werden, daß Luther den Begriff der Kirchenspaltung überhaupt nicht denken kann, es sei denn das Gegenüber von wahrer und falscher Kirche. Dabei aber ist zu beachten: "Die wahre und die falsche Kirche sind auf Erden nicht auf Konfessionen zu verteilen. Was im Ablauf der Reformation, auch noch zu Luthers Zeiten geschah, ist Glaubensspaltung, keinesfalls Kirchenspaltung."[132] Jedoch selbst wenn wir zugeben, daß die Trennung schuldhaft ist, dann hat Newman noch nicht überzeugend bewiesen, daß eine legitime Linie vom Evangelium durch die Jahrhunderte zu seinem spezifischen Kirchenbegriff führt. Somit haben wir gesehen, daß die Newman'sche Auffassung von einer autoritativen und in allen Glaubensfragen unfehlbar entscheidenden Kirchenanstalt sich nicht vereinen läßt mit der reformatorischen Erkenntnis von der Vorgegebenheit des Wortes Gottes, von der Verborgenheit der Kirche als dem Geschöpf dieses Wortes Gottes.

Weil Newman von Anbeginn seiner theologischen Tätigkeit, vor allem seit den Jahren der Oxforder Bewegung von 1833 den hier dargelegten Kirchenbegriff intendierte, wird es nun eher begreiflich, daß er auch in der Lehre von der Schrift und der Tradition eine vom reformatorischen Protestantismus mehr oder weniger divergierende Haltung einnimmt. Die

beiden noch folgenden Kapitel werden zeigen, daß in den nun noch zu behandelndenden dogmatischen Fragen diese Diastase ebenfalls erkennbar ist.

5. Exkurs zu Newmans Aufsatz "On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine" von 1859.[133]

Bedenken wir noch einmal den in den vorstehenden Abschnitten dargelegten Kirchenbegriff Newmans, sein bewußtes Streben nach einer in allen Glaubensfragen autoritativ und unfehlbar entscheidenden sichtbaren Kirche, sein Bemühen, gegenüber einer so verstandenen Kirchenanstalt das eigenständige Glaubensurteil des Einzelnen nahezu völlig auszuschalten, so muß schon allein der Titel einer solchen Abhandlung die Aufmerksamkeit des protestantischen Lesers erregen. Stellt man nun zudem noch fest, mit welchen unerfreulichen Begleitumständen das Erscheinen dieses Aufsatzes verbunden war, mit welchen für Newman so schmerzlichen Konsequenzen und Einsichten, die er aus der mit Recht so genannten "Rambler-Affaire" zog, so wird die Frage umso dringlicher: wie ist es zu erklären, daß Newman, der doch bereits in seiner anglikanischen Zeit eine so katholische Auffassung über das Verhältnis von kirchlicher Autorität und dem Glauben des Einzelnen vertrat, sich nun so viele Jahre nach seiner Konversion erneut diesem Thema zuwandte? Ein nicht minder interessantes Problem ist auch darin zu sehen, warum seine neue Darlegung dieses Fragenbereiches jetzt auf einmal den heftigsten Widerstand der englischen und auch der römischen Kurie hervorrief. Dürfen wir aus dieser Tatsache etwa entnehmen, daß sich seine diesbezüglichen Ansichten während der Zeit seiner Zugehörigkeit zur 'wahren' Church Catholic, in der er oft genug Gelegenheit hatte, die praktische Anwendbarkeit der von ihm so inbrünstig vertretenen Thesen am eigenen Leibe zu erfahren, in nicht unbeträchtlicher Weise gewandelt haben? Ist Newman, um die Frage ganz konkret zu stellen, während seiner katholischen Zeit vielleicht plötzlich aus welchen Gründen auch immer reformatorischer geworden als er während seiner anglikanischen Periode je gewesen ist? Die scharfe Reaktion Roms allein mit der allgemein feststellbaren Zurückhaltung der katholischen Kirche gegen-

über der Tätigkeit des großen Konvertiten zu erklären, wäre wohl zu dürftig und auch zu voreilig. Es steht zu vermuten, daß hier tiefergehende Ursachen vorliegen, und ihnen nachzugehen ist aus naheliegenden Gründen auch für unsere Themastellung nicht ohne Reiz, wenn auch dieses Ereignis ein rein innerkatholisches ist und die Frage nach dem protestantischen Gegenüber nicht direkt stellt.

Auch John Coulson, der Herausgeber der Neuauflage des Newman'schen Aufsatzes aus dem Jahre 1859, betont die Tatsache, daß die hierin sich widerspiegelnde Auffassung Newmans nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen ist mit der Ansicht, die er bis zu diesem Zeitpunkt offiziell vertrat.[134] Noch 1851, sechs Jahre nach seiner Konversion, hatte Newman darauf hingewiesen, das Laientum sei immer ein guter Gradmesser dafür gewesen, bis zu welchem Ausmaß der "katholische Geist" allgemein vertreten werde, und er hatte sich in diesem Zusammenhang bitter darüber beklagt, wie verschieden die Masse in der irischen und in der englischen Kirchengeschichte am Ablauf der Ereignisse teilgenommen hatte; auf ein derart wankelmütiges Element in Glaubensfragen Rücksicht zu nehmen, schien ihm daher damals kaum geboten:

> "They (i.e. the laity) saved the Irish Church three centuries ago, and they betrayed the Church in England. Our rulers were true, our people were cowards." 135

Dieses eindeutige Bekenntnis zur Führung durch die kirchliche Obrigkeit deckt sich durchaus mit den Ergebnissen dieser Arbeit; es ist noch einmal daran zu erinnern, daß Ansätze zu einer Theologie des Einzelnen auch bei dem anglikanischen Newman vorhanden waren, die aber zugunsten der ekklesiologischen Postulate nicht ausgebaut wurden. So hatte Newman in VM I dem Individuum dann ein Recht auf ein eigenes Glaubensurteil zugesprochen, falls die antiquity in dem betreffenden Punkt noch nicht autoritativ gesprochen hat.[136] Ist dies aber geschehen, so sollte der Theologie der Frühzeit in den entscheidenden Fragen die Prärogative gegenüber der gegenwärtigen Kirche zukommen, denn die vierte der sechs Regeln, die Newman in der Frage des Privaturteils aufstellte, lautete:

> "That when Antiquity runs counter to the present Church in important matters, we must follow Antiquity." 137

Sind es vielleicht Gedanken dieser Art, die Newman nach mehr als zwanzig Jahren wieder aufgreift?

Newman beginnt seinen Aufsatz mit einer ziemlich ausführlichen Betrachtung darüber, was man unter dem Verb "to consult" in seinem Sinne zu verstehen habe. Unfreundliche Gegner hatten ihm vorgehalten, er verwende es in der gleichen positiven Art wie das lateinische Äquivalent "consulere", und auf Grund dieser Behauptung waren viele Stimmen gegen Newman laut geworden. Diesen Einwänden gegenüber beeilt er sich zu versichern, daß er "to consult" keineswegs in diesem strengen Verständnis interpretiere. So habe er auch nicht nahelegen wollen, die Laien müßten bei der Abfassung von dogmatischen Lehrdefinitionen "befragt" werden im technischen Sinn des Wortes, als komme ihrer Stimme eine entscheidende und autoritative Bedeutung zu.

> "Doubtless their (i.e. of the faithful) advice, their opinion, their judgment on the question of definition is not asked." [138]

Weist Newman somit jede allzu kühne Erwartung in ihre Grenzen, so fügt er dann doch im folgenden hinzu, daß der Glaube der Laien ebenso einen "branch of evidence" darstellt wie etwa die Liturgie oder die kirchlichen Riten. So wie die Kirche bei der Konstituierung von neuen Lehrdefinitionen ihre Liturgie und ihre Riten nicht außer acht lassen kann, da auch sie ein Zeugnis ablegen für die apostolische Tradition, so ist auch in der gleichen Weise der consensus fidelium mit in Betracht zu ziehen.[139a] Pointiert formuliert kann man daher sagen: "to consult" heißt nicht etwa im positiven Sinn des Wortes "konsultieren" oder "nachfragen um eine entscheidende und mitbeschließende Stimme", sondern eher negativ "nicht gänzlich außer acht lassen", "mit in Erwägung ziehen", "nicht ohne vorherige Bezugnahme zum Glauben der Laien zu einer dogmatischen Definition schreiten", oder "die Überzeugung der Gläubigen nicht außerhalb des Fragenbereiches lassen" etc. Synonyme dieser Art sind es, die Newman selbst zum rechten Verständnis der umstrittenen Vokabel anbietet:

> "In the preparation of a dogmatic decree, regard is had to the sense of the faithful"; "inquiry is made into the belief of the Christian people"; "the definition is not made without a previous reference to what the faithful will think of it and say to it";"the sense

> of the faithful is not left out of the question by the Holy See among the preliminary acts of defining a doctrine." 139b

Kann somit von einem aktiven Mitspracherecht des Laientums keine Rede sein, so scheint Newman dennoch fest entschlossen, zumindest an diesem negativen "Nichtaußerachtlassen" mit Nachdruck festzuhalten. Fragen wir nun, durch welche Argumente er diese Haltung zu stützen sucht.

Die Begründung, die er zur Notwendigkeit von Laienbefragungen heranführt, ist nun in einer Art und Weise massiv gehalten, daß die bewußte Abschwächung, die er der Laienstimme in der konkreten Situation gerade angedeihen ließ, merkwürdig unverständlich bleibt.

Das Corpus der Gläubigen, so führt Newman aus, ist einer der Zeugen für die Tatsache, daß es eine Tradition von offenbarter Lehre überhaupt gibt, und kraft dieses Anteils am göttlichen Heilsplan ist ihr consensus zugleich die Stimme der unfehlbaren Kirche.[140] Die von den Aposteln übermittelte Lehre wurde der gesamten Kirche in ihren verschiedenartigen Bestandteilen übergeben, und demzufolge äußert sie sich unterschiedlich, der jeweiligen Zeit entsprechend: manchmal durch den Mund des Episkopates, manchmal durch die Gelehrten, dann durch das gläubige Volk, durch Liturgien, Riten, Zeremonien und Gebräuche.

> "I think I am right in saying that the tradition of the Apostles, committed to the whole Church in its various constituents and functions per modum unius, manifests itself variously at various times: sometimes by the mouth of the episcopacy, sometimes by the doctors, sometimes bei the people, sometimes by liturgies, rites, ceremonies, and customs, by events, disputes, movements, and all those other phenomena which are comprised under the name of history." 141

Ich darf nochmals daran erinnern, daß Newman schon zu seiner anglikanischen Zeit von der unterschiedlichen und vielfältigen Weise des Wirkens der Lehrtradition in der Geschichte gesprochen hätte, die er damals unter den Begriffen von "Episcopal and Prophetical Tradition" zusammenfaßte.[142] Hatte er aber dort die bischöfliche Überlieferung immer mehr zu ungunsten der Volksfrömmigkeit hervorgekehrt, so scheint er sich nun daran zu erinnern, daß keine dieser unterschiedlichen Strömungen vernachlässigt werden darf, denn er erklärt:

"It follows that none of these channels of tradition may be treated with disrespect." 143

In dieser im Vergleich zu früher stärkeren Hinwendung zur nicht- oder außerbischöflichen Tradition ist zweifelsohne eine gewisse Wandlung in der Denkweise Newmans festzustellen, wenngleich er auch jetzt noch sofort rückversichernd hinzufügt, daß die faktische Lehrausrichtung allein in den Händen der lehrenden Kirche liegt. Im Anschluß an das vorstehende Zitat heißt es nämlich:

"Granting at the same time fully, that the gift of discerning, discriminating, defining, promulgating, and enforcing any portion of that tradition resides solely in the Ecclesia docens." 144

Auch nach seiner jetzigen Ansicht hat somit die Kirche die Vollmacht, mit den unterschiedlichen Zweigen der Tradition ganz nach eigenem Gutdünken umzugehen.

Trotzdem, so hörten wir, darf keiner der verschiedenartigen Kanäle mißachtet werden. Newman unterscheidet fünf Gründe, die es ratsam erscheinen lassen, der Stimme der Laien das erforderliche Gehör zu schenken: 1. Der consensus fidelium ist ein Zeugnis zur Faktizität des apostolischen Dogmas. 2.Er ist,wie Newman im Anschluß an Johann Adam Möhlers "Symbolik" erläutert, eine Art immanentes Bewußtsein (sort of instinct) tief im Busen des mystischen Körpers Christi, d.h. der Kirche. 3. Er ist eine Führung des hl. Geistes. 4. Er ist eine Antwort auf die Gebete der Gläubigen. 5. Der consensus fidelium ist schließlich so etwas wie ein aufmerksam suchender Eifer nach Irrtum (jealousy of error), der jeden falschen Einfluß sofort als stärkstes Ärgernis (scandal) empfindet.[145]

Zu dem fünften Argument, welches wohl in Verbindung zu sehen ist mit dem zweiten, nun noch einige Bemerkungen: Es ist, so reflektiert Newman, die Eigentümlichkeit des Lebens, jede fremdartige Substanz innerhalb des eigenen Körpers als unerträglich zu empfinden. Läßt sich eine Neuerung irgendwelcher Art nicht im Bereich der eigenen Körperlichkeit assimilieren, so ist damit zugleich ein Beweis für die Fremdartigkeit, die Unpassendheit (uncongeniality) des neuartigen Einflusses erbracht. Daraus ergibt sich: die so ausgestoßene Substanz ist nicht nur nicht eins mit dem sie ausstoßenden

Körper, sondern sie kann überhaupt nicht mit ihm vereint werden, und ihre Einführung ist auf alle Fälle unzumutbar und unerträglich. So wie man lediglich einen Stab in ein Flußbett zu treiben braucht, um festzustellen, in welcher Richtung die Strömung verläuft, nur einen Strohhalm in die Luft zu werfen, um zu sehen, wohin der Wind bläst, so kann man getrost häretische und katholische Prinzipien der Menge unterbreiten, und man wird bald an der Reaktion der Laien erkennen, welche der neuen Auffassungen sich mit der alten katholischen Lehre vereinen läßt.[146]

Um historisch zu belegen, daß die Kirche auch schon zu früheren Zeiten die Stimme der Laien nicht nur mit in Erwägung gezogen hat, sondern daß der consensus fidelium gelegentlich überhaupt der treibende Faktor bei der Abfassung von Lehrdefinitionen gewesen ist, verweist Newman auf sein altes Spezialgebiet, auf die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Arianismus. Hier waren es ohne Zweifel die Laien, und nicht die Ecclesia docens, die auf eine dogmatische Fixierung der Göttlichkeit Christi drängten. Während Bischöfe und Patriarchen ihr Amt vernachlässigten, Päpste und allgemeine Konzilien verkündeten, was sie besser unterlassen hätten, war es der consensus fidelium, der die Reinheit der Lehre durchsetzte und als alleinige Stütze der großen zeitgenössischen Kirchenlehrer fungierte.

> "..I mean still, that in that time (i.e. of Arianism) of immense confusion the divine dogma of our Lord's divinity was proclaimed, enforced, maintained, and (humanly speaking) preserved, far more by the "Ecclesia docta" than by the "Ecclesia docens"; that the body of the episcopate was unfaithful to its commission, while the body of the laity was faithful to its baptism; that at one time the Pope, at other times the patriarchal, metropolitan, and other great sees, at other times general councils, said what they should not have said, or did what obscured and compromised revealed truth; while, on the other hand, it was the Christian people who, under Providence, were the ecclesiastical strength of Athanasius, Hilary, Eusebius of Vercellae, and other great solitary confessors, who would have failed without them." 147

Auf Grund dieses durch die Geschichte klar erwiesenen Tatbestandes vermag Newman mit Recht nur eines zu folgern: es kann, bedingt durch die Zeitumstände, Situationen geben, in denen die Stimme der christlichen Lehre nicht durch Konzilien, Väter und Bischöfe spricht, sondern durch den consensus fidelium:

> "It seems, then, that the voice of tradition may in certain cases express itself, not by Councils, nor Fathers, nor Bishops but the 'communis fidelium sensus'." 148

Hat Newman somit, wie ich glaube, die Stichhaltigkeit seiner These mit recht überzeugenden Argumenten bewiesen, so erscheinen seine abschwächenden Synonyme zu dem Verb "to consult" kaum verständlich. Indes zeigt sich in dieser Tatsache, wie verfehlt es wäre, Newman irgendwelche Gedankengänge reformatorischer Provenienz zu unterstellen, denn davon war er stets weit entfernt. Wie schon zu seiner anglikanischen Zeit, so ist er auch jetzt mit ganzem Herzen bereit, sich in allen Fragen, inklusive der speziell vorliegenden, dem Urteil der kirchlichen Obrigkeit bedingungslos und widerspruchslos zu fügen. In einer späteren Anmerkung zu seinem Aufsatz erklärt er:

> "We are too fully convinced of the misery of any division between the rulers of the Church and the educated laity, - we grieve too deeply, too bitterly, over such instances as are found, either in the present day or in the history of the past, of such mutual alienations, - to commit ourselves consciously to any act which may tend to so dire a clamity." 149

Sieht man nun in dieser Stellungnahme einen Rückzug im Vergleich zu seinen fünf Argumenten zur Stütze der Laienstimme, zu seinen so wahren Bemerkungen zu den arianischen Streitigkeiten, oder erblickt man in allen Aussagen eine übergeordnete Einheit, diese Frage wirklich zu beantworten wäre wohl nur Newman selbst in der Lage. Meine persönliche Ansicht ist, daß ein gewisses Zurückweichen unverkennbar festzustellen ist. Dieser Eindruck wird zudem verstärkt, wenn Newman nun noch der Frage nachgeht, inwieweit in der gegenwärtigen Situation eine direkte Rücksichtnahme auf die Laienstimme angemessen erscheint.

In der Erörterung dieses speziellen Problems verliert seine Argumentation sofort die zuvor noch so brillant gezeigte Vehemenz und Schärfe. Zu keiner Zeit, so lenkt Newman beschwörend ein, konnte die Kirche mit größerem Recht auf das Zeugnis der Laien verzichten und alle Entscheidungen dem Klerus überlassen, als in der gegenwärtigen. Nie war der Episkopat dem Heiligen Stuhl so sehr ergeben wie gerade jetzt, nie so ernsthaft um die Ausführungen seiner Pflichten bemüht, so wenig zu Neuerungen geneigt, so erhaben gegenüber jeder theologischen

Sophisterei. Dies dürfte auch der Grund dafür sein, weshalb der consensus fidelium im allgemeinen Bewußtsein so sehr in den Hintergrund getreten ist.[150] Trotz dieses Tatbestandes jedoch, so fügt Newmans eilends hinzu, darf kein Zweig der Kirche seiner gebührenden Funktion beraubt werden. Dem Laientum wohnt etwas spezifisch Eigenständiges inne, was nicht in den Bereich der Ecclesia docens gehört.

> "Yet each constituent portion of the Church has its proper functions, and no portion can safely be neglected. Though the laity be but the reflection of the clergy in matters of faith, yet there is something in the 'pastorum et fidelium conspiratio', which is not the pastors alone." 151

Trotz seiner zahlreichen und betonten Einschränkungen und Rückversicherungen gegenüber der kirchlichen Obrigkeit hält Newman somit dennoch daran fest, daß das Zeugnis der Laien auf gar keinen Fall übergangen werden darf, denn deren Stimme ist immer von Bedeutung:

> "In most cases when a definition is contemplated, the laity will have a testimony to give." 152

Anscheinend in der Überzeugung, mit diesem Satz schon wieder zuviel gesagt zu haben, grenzt Newman den wirklich in Frage kommenden Bereich, in dem die Laienstimme gehört werden soll, auf das Gebiet der Devotion ein. Die Devotion ist der Laien angestammtes Feld, und daher ist ihnen zumindest in dieser Angelegenheit eine angemessene Beachtung zu schenken.

> "The faithful have ever a special function in regard to those doctrinal truths which relate to the Objects of worship." 153

Newman schließt seinen Aufsatz in der hoffnungsvollen Überzeugung, mit seinen Ausführungen seiner Kirche einen großen Dienst erwiesen zu haben. Er, der in seiner anglikanischen Zeit den Glauben des Einzelnen vor allem anderen abhängig machte von dem Ja zur übergeordneten Autorität der unfehlbaren Kirche, deren Entscheidungen bedingungslose Unterwerfung zu leisten ist, er, der somit eine fides implicita nicht nur für ein notwendiges, sondern auch für das beste und am ehesten angemessene Kriterium erachtete, er ist im Laufe der Jahre, vielleicht bedingt durch persönliche Erfahrungen, zu etwas modifizierten Ergebnissen

gelangt, denn seine neue Erkenntnis lautet: anstatt die wißbegierigen Laien vom Studium ihrer Lehren auszuschließen, sollte die Kirche über deren echtes Interesse beglückt und erfreut sein, denn eine bloße fides implicita wird bei den Gebildeten in Gleichgültigkeit, bei den Ungebildeten im Aberglauben enden.

> "I think certainly that the Ecclesia docens is more happy when she has such enthusiastic partisans about her as here are representated, than when she cuts off the faithful from the study of her divine doctrines and the sympathy of her divine contemplations, and requires from them a fides implicita in her word, which in the educated classes will terminate in indifference, in the poorer in superstition." 154

Dieser hoffnungsvolle und ehrliche Ausblick und Aufruf nach einem echten und besseren Verständnis von Laien und kirchlicher Obrigkeit erwies sich indessen als äußerst trügerisch. Die Reaktion war eindeutig, und zwar eindeutig ablehnend. Hatte Rom immer schon die Tätigkeit des Konvertiten Newman mit skeptischem Argwohn verfolgt, so schritt es nun zur Tat, unter anderem auch angetrieben auf Grund der Denunzierung Newmans durch neidvolle englische Katholiken: der "Rambler" mußte sein Erscheinen einstellen. Die Antipathie des englisch-katholischen wie auch des römischen Klerus gegen Newman wandelte sich in offene Feindseligkeit. Wie schon öfters in der Geschichte, wandte sich die katholische Kirche gegen einen ihrer eifrigsten und glühendsten Streiter und Verehrer. Zwar wurde ihm nicht das gleiche qualvolle und zermürbende Schicksal zuteil wie später Alfred Loisy, Leo XIII nannte ihn väterlich schützend "il mio Cardinale", und die späte, längst verdiente Anerkennung blieb dem betagten Gelehrten und Prediger nicht versagt, von seiner bis heute ständig wachsenden Bedeutung ganz zu schweigen, die sich nicht zuletzt auch in der jetzt stärkeren Hinzuziehung der Laien äußern dürfte; auf lange Sicht gesehen trug sein Aufsatz daher durchaus seine Früchte.

In seiner damaligen Situation jedoch war die Reaktion Roms für Newman niederschmetternd und zutiefst deprimierend. Hatte er in früheren Zeiten die Geschichte der Kirche so gerne als verbündeten Zeugen dafür angerufen, um die Lehre der gegenwärtigen Kirche zu stützen, so erinnert er sich nun

klagend an vergangene Epochen, in denen es noch eine offene Auseinandersetzung unter Theologen gegeben und Rom erst als letzte ultimative Instanz in die Verhandlung eingegriffen hatte.[155] Wo, so fragt Newman bekümmert, ist diese Zeit geblieben? Welche Möglichkeit zur freien Äußerung verbleibt ihm noch?

> "N o w, if I, as a private priest, put anything into print, Propaganda answers me at once. How can I fight with such a chain on my arm? It is like the Persians driven to fight under the lash. There was a true private judgement in the primitive and medieval schools, - there are no schools now, no private judgement (in the religious sense of the phrase), no freedom, that is, of opinion. That is, no exercise of the intellect." [156]

Seine betrübliche Lehre aus der ganzen Angelegenheit beschließt Newman mit dem lapidaren Satz:

> "No, the system goes on by the tradition of the intellect of former times." [157]

Was verbleibt noch aus reformatorischer Sicht zur sog. "Rambler-Affaire" zu sagen? Ich denke nicht, daß die Ergebnisse meiner Arbeit im grundsätzlichen zu revidieren sind. Zwei Gesichtspunkte sind es, die Newman zwar mit gleicher Intensität verfolgt, aber dann doch verschiedenartig auswertet: einmal ist es sein Bemühen, gestützt durch die Ergebnisse seiner Forschung, an einem relativ eigenständigen Mitspracherecht der Laien in Glaubensfragen unbedingt festzuhalten. Zum anderen ist sein ständiges Streben nicht minder deutlich, der Laienstimme auf gar keinen Fall eine allzu massive Selbständigkeit beizumessen: daher seine negativ gearteten Deutungen des Verbes "to consult", daher seine demutsvolle und bedingungslose Unterwerfungsbereitschaft unter den Schiedsspruch des Bischofs, daher seine Betonung der ausschließlichen Lehrgewalt der Ecclesia docens, daher seine freiwillige Beschränkung der Notwendigkeit der Laienstimme auf die Frage der Devotion. Gilt es zu entscheiden, welcher der beiden Gesichtspunkte in diesem Aufsatz das Übergewicht trägt, so ist m.E. unschwer festzustellen, daß es der letztere ist. Zwar gibt Newman das Recht einer gewissen Eigenständigkeit nie ganz preis, auch nicht in seinen einschränkendsten Formulierungen, und insofern liegt im Vergleich zu seiner anglikanischen Position fraglos ein Fortschritt

vor,aber letztlich überwiegt doch auch hier das uneingeschränkte Ja zur kirchlichen Obrigkeit.Es wäre daher m.E.höchst verfehlt,von plötzlich auftauchenden reformatorischen Tendenzen des katholischen Newman zu sprechen,etwa gar von der Art eines allgemeinen Priestertums.Newman hätte wohl schwerlich der bekannten Schrift Luthers zugestimmt,

> "Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe,alle Lehre zu urteilen" usw 158 ,

denn ein solches Bekenntnis zu einem wahrhaft eigenständigen Glaubensurteil ist auch für den Newman des "Rambler"-Aufsatzes schon im Grundansatz unannehmbar und völlig indiskutabel.Zweifelsohne steht er der Laienstimme jetzt positiver gegenüber als zu seiner anglikanischen Zeit,und so weit das im römisch-katholischen Bereich möglich ist,wurden seine Gedanken auch historisch wirksam,jedoch läßt sich von einer ernsthaften Theologie des Einzelnen nach reformatorischem Verständnis auch hier nicht sprechen.Tatsächliche Ansätze, die zu einer solchen Sicht der Dinge hätten führen können, werden aus praktischen Erwägungen oder welchen Gründen auch immer von Newman nicht ernsthaft verfolgt.

VIII. DIE ERKENNTNISLEHRE NEWMANS: ÜBERNAHME ODER FORTFÜHRUNG DER PROTESTANTISCHEN POSITION?

1. Glaube und Vernunft als sich ergänzende Komponenten im Sinne von "gratia naturam non tollit, sed perficit naturam"

Die Lehre Newmans von der Rechtfertigung, mit der er sich, wie noch zu zeigen sein wird, bewußt und mit betonter Deutlichkeit vom reformatorischen Protestantismus distanziert, ist nur zum Teil verständlich, wenn nicht zuvor seine Auffassung über die Frage der menschlichen Erkenntnisfähigkeit dargelegt wird. Die nicht ganz verderbte Natur des postlapsarischen Menschen, die Tätigkeit seines Verstandes, sein desiderium naturale, d.h. seine "Zielrichtung und Bezogenheit"[1] auf die göttliche Offenbarung hin, die Stimme des Gewissens, alle diese Kernpunkte der Newman'schen Anthropologie bilden gewissermaßen die Voraussetzung für seine Rechtfertigungslehre, und daher ist ein zumindest kurzes Eingehen auf diese Fragen unerläßlich.

Wenden wir uns zunächst der Ansicht Newmans über das Verhältnis von Glaube und Vernunft zu, so scheint er auf erste Sicht der reformatorischen Position nicht ferne zu stehen. Der Kampf der Reformation gegen die Übergriffe der Vernunft innerhalb der scholastischen Theologie sind hinreichend bekannt sowie die damit verbundene Verneinung einer menschlichen Fähigkeit, Gott aus eigener Kraft zu erkennen, wobei es zunächst dahingestellt bleiben mag, ob man deshalb die Reformation als ausgesprochen vernunftfeindlich bezeichnen darf. Glaube im reformatorischen Sinn ist vor allem ein Glaube auf die Autorität des wahrhaftig redenden Gottes hin, nicht eine Zustimmung zu einem der Vernunft einsehbaren Sachzusammenhang. DieserAuffassung stimmt sogar der katholische Newman zu, wenn er auf die Frage, weshalb der Mensch eigentlich glaubt, antwortet:

> "Er ist überzeugt, weil Gott wahrhaftig ist, weil Gott gesprochen hat, nicht weil er die Wahrheit der Lehre sieht oder beweisen kann. Der Glaube hat also zwei Eigenschaften: er ist durchaus sicher, entschieden, überzeugt, unbeweglich in seiner Bejahung, und er gibt sein Ja nicht weil er mit Augen sieht oder mit der Vernunft einsieht, sondern weil er Kunde empfing von einem, der von Gott kam." [2]

Ein Glaube, der sich nicht auf die Vernunft, sondern auf die Wahrheit und Vollmacht des bezeugten Wortes stützt, ist demzufolge auch für Newman durchaus nicht unsicher und gegenstandslos. Wieder stellt hier die Ansicht des katholischen Newman keine Neuerung gegenüber seiner anglikanischen Meinung dar, denn schon 1837 äußert er in der Predigt "Glaube ohne Beweis" ähnliche Gedanken[3]; in diesen Betrachtungen zu Joh.4,48 führt Newman nämlich aus, daß die Botschaft des Glaubens nicht mit Vernunft-gründen einsehbar gemacht werden kann, da wir keine Macht haben, über die göttliche Wahrheit zu verfügen, ihre Freiheit einzuschränken, oder an die Tätigkeit unseres Intellekts zu binden.

> "Religiöse Überzeugung kann nicht erzwungen werden, noch läßt sich die göttliche Wahrheit willkürlich gebieten. Wenn wir uns aber vornehmen, sie bestimmt herauszufinden, dann finden wir nichts. Glaube und Demut sind die einzigen Zauberformeln, die das Bild der himmlischen Dinge aus dem Buchstaben des inspirierten Textes heraufbeschwören, und Glaube und Demut bestehen nicht im Verlangen nach Beweisen, sondern im Vertrauen auf das Zeugnis anderer." 4

Der Weg zum Glauben führt demnach nicht über eine logische Argumentation der Vernunft, sondern bestenfalls kann man sagen, daß dem Gläubigen der Beweis seines Glaubens sicher ist, d.h. der Beweis ist keineswegs die Voraussetzung des Glaubens, sondern seine Folge. Newman ruft daher seiner Gemeinde zu:

> "Lasset uns also nicht ausschauen nach Zeichen und Wundern, nach klaren, strengen, zusammenfassenden oder originellen Argumenten, sondern laßt uns glauben: Der Beweis folgt dem Glauben als Lohn, er geht ihm nicht als Grundlage voraus." 5

Wie gering Newman hier die Überzeugungskraft der Vernunft in religiösen Fragen erachtet, läßt sich u.a. auch daraus ersehen, daß Matthias Laros bemüht ist, diese Stelle im katholischen Sinn zu 'interpretieren', d.h. sie durch die dogmatischen Bestimmungen von "Unigenitus" und "Lamentabili Deo" 'sinngemäß zu ergänzen'.[6] Aus diesen Bemühungen eines katholischen Newman-Herausgebers ist zu entnehmen, daß Newman in der erwähnten Predigt offensichtlich noch nicht die Auffassung über das Verhältnis von Glaube und Vernunft vertritt, wie sie etwa in den Dekreten des Vatikanums niedergelegt ist.[7] In der Tat fin-

den sich in den anglikanischen Predigten immer wieder Erwägungen, welche das Ungenügende der Vernunft auf dem der Religion eigenen Gebiet betonen und sogar zu der Schlußfolgerung gelangen, die Vernunft gehöre überhaupt nicht zum Wesen der religiösen Beschäftigung, sondern komme vielmehr als äußeres, letztlich aber nicht notwendiges Hilfsmittel hinzu. Newman erklärt nämlich,

> "daß der Gebrauch der Vernunft entweder nur ein äußeres oder höchstens ein Hilfsmittel für die religiöse Forschung und Erkenntnis ist; daß sie nur zufällig hinzukommt, aber nicht zu ihrem Wesen gehört. Daß sie nützlich an ihrem Platze ist, aber nicht notwendig." 8

Immerhin wird an dieser Stelle auch deutlich, daß Newman keineswegs im Prinzip vernunftfeindlich orientiert ist, im Gegenteil, die Vernunft kann "nützlich an ihrem Platze" sein; in Verbindung mit seiner eingangs erwähnten Ansicht, daß die Glaubens- als Gewissensüberzeugung nicht erzwingbar ist, sondern Glaube und Demut die Erkenntnis der Botschaft vermitteln, heißt das dann, daß die Vernunft nur dann an "ihrem Platze" ist, wenn sie mit einem demütigen Glauben Hand in Hand geht. So gelangt Newman denn auch zu der Synthese:

> "Menschliches Wissen ist zwar von großer Bedeutung, wenn es mit einem reinen und demütigen Glauben verbunden ist; aber es hat keine Macht, wenn es ihm entgegensteht." 9

Was dürfen wir nun allen diesen Aussagen zusammenfassend entnehmen bezüglich der Frage, welche Rolle der Vernunft bei der Glaubensbildung zukommt? Der Glaube ist nicht das Ergebnis vorheriger kritischer Erwägungen der Vernunft, die etwa den Inhalt des Geglaubten einsehbar machen könnten, sondern Glaube ist etwas Einfaches und in sich Vollendetes, unabhängig von allen früheren geistigen Überlegungen. Die Vernunft, wenn überhaupt vonnöten, dient nur als untergeordnetes Hilfsmittel, das aber auch ebenso gut entbehrt werden kann. Steht sie gar dem Glauben entgegen, so ist ihre Anwendbarkeit völlig begrenzt. Diese Vorstellung des Glaubens als einem "einfachen" Akt der Zustimmung auf die Autorität des wahrhaftig redenden Gottes hin, entspricht zudem der hl. Schrift.

> "Andererseits entspricht es der Schrift wohl genauer und paßt auch besser zu den Tatsachen, wenn wir annehmen, daß der Glaubensakt kein solcher zusammengesetzter Prozeß von vorhergehendem Urteil und nachfolgender Annahme ist, sondern vielmehr etwas Einfaches und Elementares, das in sich vollendet ist und von keinem vorherigen geistigen Vorgang abhängt." 1o

Gesteht Newman mit all dem der Vernunft keine entscheidende Bedeutung bei der Entstehung des Glaubens zu, verneint er, daß sie den Glauben durch vorherige Argumentation einsehbar zu machen vermag, so will er jedoch damit keineswegs behaupten, daß der gnadenhaft geschenkte Glaubensinhalt nun der durch den Glauben erleuchteten Vernunft widerstreitet. Zwar kann kein Mensch aus eigener Kraft ohne die Gnadenwirkung Gottes zum Glauben gelangen, aber daraus darf keineswegs gefolgert werden, daß der Glaube seinem Wesen nach dem menschlichen Verstand entgegengesetzt, notwendig unvernünftig ist:

> ".. und ebenso wahr ist, daß kein Menschengeist sich selbst in den Zustand des Glaubens bringen kann, wenn nicht der zuvorkommende und begleitende Einfluß der göttlichen Gnade ihm hilft. Aber es ist durchaus n i c h t wahr, daß Glauben an sich, d.h. Vertrauen, ein fremdartiges Prinzip unseres Handelns, daß es unvernünftig oder gar absurd sei." 11

Somit vermag zwar die Vernunft nicht zum Glauben zu führen, aber das heißt nicht, daß zwischen dem Inhalt des Geglaubten und den Erkenntnissen der Vernunft ein wesensmäßiger Widerspruch besteht; der Glaube fordert nichts, was nicht auch zumindest der erleuchteten Vernunft einsehbar ist. Er stellt nur das in voller Klarheit und Deutlichkeit heraus, was der Mensch schon keimhaft in sich selbst findet, was er jedoch aus eigener Kraft und ohne die göttliche Erleuchtung nicht zur vollen Erkenntnis entwickeln kann. Wenn er ihn auch expressis verbis m.W. nicht erwähnt, so bekennt Newman sich damit doch zu dem alten Lehrsatz der katholischen Dogmatik "gratia naturam non tollit, sed perficit naturam". Der Mensch fühlt eine Stimme in sich, die beständig die Wahrheit des geoffenbarten Wortes bezeugt:

> "Sehen wir nicht, daß er (i.e. der Mensch) darüber hinaus etwas in seiner eigenen Brust trägt, das mit allem Nachdruck für ihre (i.e. der Schrift) Wahrheit zeugt?" 12

Folgt er nur seinem eigenen Sinn für das Rechte und Gute, so wird er in der Botschaft des Glaubens keinen Widerspruch, sondern die Erfüllung dieser in ihm angelegten Neigung entdecken.

> "Seine eigene Liebe zum Wahren, Liebwerten und Reinen bestätigt und umfängt die Lehre, die aus Gott ist." 13

Glaube im Sinne Newmans, das muß daher nun ergänzend hinzugefügt werden, ist nicht nur ein elementarer Akt der Zustimmung auf die Autorität des wahrhaftig redenden Gottes hin, sondern auch ein Ja zu den Erwägungen, die den Menschen von sich aus zur Annahme der Botschaft drängen. Der Mensch, vom Wort angeregt, hat ein ausgesprochenes Gespür für die Wahrscheinlichkeit des Evangeliums und für seine innere Vollkommenheit. Seine eigenen Gedanken darüber, in welcher Weise die Gnade Gottes die Welt wohl erretten könnte, sein Ahnen um die Notwendigkeit gerade dieser speziell geschehenen Offenbarung machen die Zustimmung möglich. Warum glaubt der Mensch daher? Newman antwortet:

> "Aus folgenden zwei Gründen: Dem Worte seines menschlichen Boten und der Wahrscheinlichkeit der Botschaft. Und warum fühlt er die Botschaft als wahrscheinlich? Weil sie ihm lieb ist, und weil seine Liebe stark ist, mag auch das Zeugnis schwach sein. Er hat einen scharfen Sinn für die innere Vollkommenheit der Botschaft, für ihre Erwünschtheit, für ihre Ähnlichkeit mit dem, was nach seiner Meinung die göttliche Güte gewähren würde, wenn sie überhaupt etwas gewährte, für die Notwendigkeit einer Offenbarung und für die Wahrscheinlichkeit gerade dieser Verkündigung." 14

Hat der Mensch aber wirklich diese Gabe des Erkennens, den "scharfen Sinn für die Wahrscheinlichkeit gerade dieser Verkündigung", so ergibt sich die Frage, ob nun nicht doch der Vernunft eine aktive Mitwirkung bei der Glaubensbildung zugeschrieben wird. Wie sollen wir es verstehen, wenn Newman einerseits die Vernunft nur als äußeres, nicht einmal notwendiges Hilfsmittel bezeichnet, dann aber dem Menschen doch ein in ihm vorfindbares, sicheres Gespür für die göttliche Wahrheit zuspricht? Liegt es jetzt nicht etwa im Bereich der Vernunft zu erkennen, was der Glaube dann nur mit größerer Deutlichkeit schenken wird? So zu folgern möchte vielleicht nahe liegen, indes denke ich nicht, daß man damit dem Anliegen Newmans gerecht würde. Der Verfasser der "Grammar of Assent" war sich sein ganzes Leben lang darüber im klaren, daß auch

die schärfste Logik allein den Menschen nicht zum Glauben bringen kann. Logik vermag gewisse Folgerungen nur wahrscheinlich zu machen, liefert jedoch keinen Beweis. So schreibt der katholische Newman:

> "Logic does not really prove; it enables us to join issue with others; it suggests ideas; it opens views; it maps out for us the lines of thought; it verifies negatively; it determines when differences of opinion are hopeless; and when and how far conclusions are probable; but for genuine proof in concrete matter we require an organon more delicate, versatile, and elastic than verbal argumentation." 15

Nie versucht Newman zu behaupten, die Vernunft vermöge aus eigener Kraft zum Glauben zu führen! An einer anderen Stelle sagt er einmal sehr treffend:

> "Gewiß gibt es viele zwingende Argumente, um jemanden in die Kirche zu führen, aber sie zwingen den Willen nicht." 16

Was Newman mit all dem deutlich zu machen sucht ist schlicht dies: die Vernunft kann nicht den Glauben herbeiführen, aber die im Glauben geschenkte Erkenntnis widerspricht nun ihrerseits auch nicht den Gedankengängen der Vernunft. Der Glaube vermittelt das an Erkenntnis, worauf die menschliche Vernunft zwar hingeordnet ist, wovon sie jedoch nur Fragmente ihr eigen nennen kann, nur ein Gespür, nur einen Sinn, wenn auch schon einen sicheren und bestimmten. Somit ist Glaube letztlich allein ein Geschenk der göttlichen Gnade, welches die Erkenntnisse der Vernunft nicht aufhebt, sie vielmehr vollendet, zu ihrem eigentlichen Ziel führt. Der Glaube als Donum Dei und die auf diesen Glauben im Menschen ausgerichtete Vernunft verhalten sich zueinander wie die Erfüllung zu einem tiefen Bedürfnis.

> "Diese zwei Dinge sind also klar voneinander zu unterscheiden: einsehen, daß man glauben sollte - und wirklich glauben. Die Vernunft wird, sich selbst überlassen, dich zu dem Schluß bringen, daß du genügend Gründe zum Glauben hast, aber der Glaube selbst ist eine Gabe der Gnade." 17

Das Verhältnis von Glaube und Vernunft bei Newman wird demnach am zutreffendsten wiedergegeben mit dem alten Lehrsatz der katholischen Dogmatik "gratia naturam non tollit, sed

perficit naturam".

Welche Haltung nimmt nun Newman mit dieser Sicht der Dinge gegenüber dem Protestantismus ein? In einem sehr entscheidenden Punkt, das sollte außer Frage stehen, herrscht eine Übereinstimmung: sowohl die reformatorische Theologie wie auch Newman lehnen eine schöpferische Beteiligung der Vernunft bei der Entstehung des Glaubens ab. Die Ansicht Luthers zu diesem Problem ist oft Gegenstand ausführlicher Erörterungen gewesen, so daß sich eine detaillierte Darlegung seiner diesbezüglichen Position hier erübrigen dürfte. Selbst wenn er wie in seiner Auslegung des Propheten Jona von 1526 der Vernunft eine gewisse Gotteserkenntnis zubilligt, so betont er doch innerhalb des gleichen Zusammenhanges den zweifachen Mangel dieser Erkenntnis: es fehlt ihr das Wissen um die Bereitschaft Gottes zur Hilfe und zudem an der Fähigkeit, den möglicherweise recht gedachten Begriff der Gottheit auf den wahren Gott der Bibel zu beziehen. Aus diesem Grunde aber ist eine reale Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis zurückgewiesen.[18]

Diese gleiche Sicht bei Luther und Newman über das Unvermögen der natürlichen Vernunft bezüglich der Glaubensgewinnung darf nun aber nicht zu der falschen Folgerung verleiten, als gäbe es zwischen den beiden Theologen in Sachen Vernunft überhaupt keine Divergenzen; die unterschiedliche Auffassung stellt sich sofort da ein, wo es um die Erörterung der Frage geht, in welchem Verhältnis der geschenkte und geoffenbarte Glaubensinhalt zu den Erkenntnisfähigkeiten der Vernunft stehen. Vertritt nämlich Newman die Ansicht, zwischen Glaube und Vernunft könne es einen letztlichen Gegensatz nicht geben, da im Glauben nichts vom Menschen verlangt werde, was nicht zumindest auch der erleuchteten Vernunft einsehbar sei, so kann dieser Folgerung aus reformatorischer Sicht nicht mehr zugestimmt werden. Luther weiß zwar darum, daß mit dem Glauben auch eine Veränderung der Vernunft einsetzt, da der Glaube eine Bewegung veranlaßt, in welcher der ganze Mensch umgestaltet wird.[19] Im Großen Galaterkommentar sagt er einmal, eine andere Vernunft wird geboren, welche dem Glauben angehört: "alia ratio generatur quae est fidei".[20] Hier darf aber nicht übersehen werden - und damit wird schon der Unterschied zu Newman deutlich - daß Luther des öfteren gerade im gleichen Zusammenhang, wo er

von einer Erneuerung oder gar Erleuchtung der Vernunft spricht, den unauslöschlichen Gegensatz zwischen Vernunft und Glauben betont.[21]

Zunächst einmal ist zu beachten, daß die Vernunft nur insoweit als erleuchtet gilt, als sie sich unter dem Gehorsam Christi gefangen nehmen läßt.

> "Sed ad uerba fidei aptandus est noster sensus, captiuandusque intellectus in obsequium Christi." [22]

Wie Luther unter Verwendung von 2.Kor.1o,5 ausführlich darlegt, kommt auf dieses "Sichgefangennehmenlassen" der Vernunft durch den Glauben schlechterdings alles an.[23] Damit schreibt er dem Glauben in der Tat eine Fähigkeit der Erkenntnis zu, welche die der Vernunft bei weitem übersteigt. Bernhard Lohse schreibt zu dieser "Gefangennahme": "Diese captivatio in obsequium Christi ist das Wichtigste, Grundsatz, Weg und Ziel aller Erkenntnisarbeit der Vernunft im Glauben."[24] Darum hält Luther, wie schon angedeutet, daran fest, daß Entscheidungen der Vernunft in Dingen des Glaubens keine letzte Sicherheit beanspruchen können. In einer Tischrede begrenzt er einmal das Fassungsvermögen der erleuchteten Vernunft auf ein mögliches Begreifen der 1o Gebote und der Religion der Juden.

> "Obwohl es wahr ist, daß die erleuchtete Vernunft bisweilen die 1o Gebote und die Religion der Juden einzusehen vermag, so versteht sie aber nicht Artikel des Glaubens, die Trinität und Menschlichkeit Christi." [25]

Demzufolge ist auch die erleuchtete Vernunft von der Erkenntnis folgender Glaubenswahrheiten ausgeschlossen: sie begreift nicht die Trinitätslehre[26], nicht die Zweinaturenlehre[27], und schließlich auch nicht, wie Christus im Abendmahl gegenwärtig sein kann[28]; die Vernunft vermag nicht einmal den geringsten Glaubensartikel zu verstehen[29], denn diese Artikel erfaßt allein der Glaube, und die Vernunft kann ihnen im besten Falle "nach-denken".[3o]

Wenn Newman demgegenüber die Auffassung vertritt, der mit der erleuchteten Vernunft begabte Mensch habe von sich aus ein sicheres Gespür für die Wahrscheinlichkeit und Tatsächlichkeit gerade dieser Offenbarung[31], und der Glaube fordere nichts, was nicht auch die Vernunft einsehen könne, er ergänze

und vervollständige nur die Vernunfterkenntnis, dann hat sich damit, reformatorisch gesprochen, die Vernunft erneut selbstherrlich in Gottes Wort eingeschaltet und sich zum Meister aufgeschwungen, - "auff das wir nicht Gotts richter werden ynn seinen worten".[32] Obwohl die Vernunft z.B. bei der Aufstellung von Lehrsätzen helfen soll, was Luther nie geleugnet hat, so heißt das doch nicht, daß sie diese unbedingt versteht. Luther unterscheidet streng zwischen philosophischer und theologischer Erkenntnis. Über den philosophischen Erkenntnisbereich versucht die Vernunft immer wieder zu verfügen, während sie in der Theologie niemals zum Herrschen, sondern zum Dienen da ist. "Theologia est supra captum humanum, philosophia blanditur rationi."[33] Im Gegensatz zu Newman muß daher gesagt werden, daß das Ziel ihres Dienstes nicht die Applikation von Glaubenssätzen in dem Sinne sein kann, daß sie der Vernunft einsehbar zu machen sind, sondern 'nur' ein "nach-denken", das allein dem Glauben dient.

Die letzte Ursache schließlich für die unterschiedliche Ansicht in der Erkenntnistheorie dürfte darin zu suchen sein, daß nach reformatorischem Verständnis die Vernunft das Wesen der Sünde niemals wirklich verstehen kann, sondern diese immer wieder zu leugnen sucht.

> "Solche Erbsunde ist so gar ein tief bose Verderbung der Natur, daß sie kein Vernunft nicht kennet, sondern muß aus der Schrift Offenbarung gegläubt werden." 34

Weil für die reformatorische Theologie gilt, was Hans Joachim Iwand einmal so treffend formuliert hat:

> "Denn Gott anerkennen in Jesus Christus heißt, sich selbst als Sünder erkennen, als einen, der diesen Jesus Christus braucht" 35,

und weil keine Vernunft diese Erkenntnis jemals nachvollziehen kann, muß die Newman'sche Theorie verneint werden. Der Satz "gratia naturam non tollit, sed perficit" läßt sich in dieser Hinsicht nicht auf den reformatorischen Protestantismus anwenden.

Beide, Newman und auch die Reformation, stimmen darin überein, daß die Vernunft aus eigener Kraft nicht zum Glauben führen kann, aber beide beurteilen die Frage grundverschieden, inwiefern die durch den Glauben erleuchtete Vernunft den geschenkten Glaubensinhalt zu begreifen und zu erfassen vermag.

2. Die Stimme des Gewissens

Wie Alfred Läpple in seinem umfangreichen Werk "Der Einzelne in der Kirche" deutlich herausgearbeitet hat, kommt der Stimme des Gewissens als dem Organ schlechthin der menschlichen Erkenntnisfähigkeit eine zentrale Bedeutung in der Theologie Newmans zu.[36] Es kann nun naturgemäß weder Aufgabe noch Zweck meines Bemühens sein, die in aller Breite und Sorgfalt vorliegenden Ergebnisse des Läpple'schen Buches jetzt en miniature zu reproduzieren, vielmehr wird die Auffassung Newmans zum Gewissensproblem hier nur insofern von Interesse sein, als sie sich in Anknüpfung oder im Widerspruch zur reformatorischen Position befindet.

Über den Gewissensbegriff Newmans läßt sich der Satz stellen aus der "Grammar of Assent":

> "Conscience is a connecting principle between the creature and his Creator." [37]

Es wird nun alles darauf ankommen, wie Newman diesen Satz definiert, in welcher Weise er das "connecting principle" inhaltlich begreift, etwa als ein Zentrum der Menschen- und Gotteserkenntnis.

Wie im vorstehenden Abschnitt bereits erwähnt wurde, schrieb er über die Fähigkeit der Vernunft: "For genuine proof in concrete matter we require an organon more delicate, versatile, and elastic than verbal argumentation."[38] Ist die Stimme des Gewissens vielleicht dieses erforderliche Organon? Oder versteht er unter dem Gewissen einen immanenten Kern für die Offenbarung, als in ihm als dem 'Bewußtsein des Sollens' die Unwiderstehlichkeit einer göttlichen Forderung begegnet? Ist das Gewissen der Ort des Selbstverständnisses des Ich vor Gott, stellt es eine letztinstanzliche Größe dar für die Beurteilung des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf? - Von der Beantwortung dieser Fragen wird es abhängen, wie die Haltung Newmans zum Gewissensproblem aus reformatorischer Sicht zu bewerten sein wird.

Beginnen wir mit einer Stelle aus der anglikanischen Predigt "Glaube ohne Beweis" vom 21. Mai 1837. Newman führt dort aus:

> "There is a voice within us, which assures us that there is something higher than earth. We cannot analyze, define, contemplate what it is that thus whispers to us. It has no shape or material form. There is that in our hearts which prompts us to religion, and which condemns and chastises sin. And this yearning of our nature is met and sustained; it finds an object to rest upon, when it hears of the existence of an All-powerful, All-gracious Creator." 39

Diesen Sätzen zufolge wird das Gewissen verstanden als eine innere Stimme von zunächst undefinierbarer Herkunft, die uns Kunde gibt von einem überirdischen Etwas, uns zur Religion antreibt, die Sünde verdammt. Dieses Verlangen in uns wird gestützt und findet seine Entsprechung, sobald die Botschaft von der Existenz eines allmächtigen Schöpfers an unser Ohr dringt. Als besonders bemerkenswert an dieser Stelle ist wohl die Tatsache anzusehen, daß diese Stimme zum Wesen des natürlichen Menschen gehört und auch dann schon deutlich vernehmbar erklingt, wenn ihm die Offenbarung des Glaubens noch unbekannt ist; die Aussage nämlich, dieses Begehren in uns finde in der Religion seinen eigentlichen Gegenstand, setzt voraus, daß es bereits vor der Erkenntnis des Glaubens realiter existiert. Darf nun aus dem Umstand, daß die naturhaft im Menschen lautwerdende Stimme des Gewissens ihn zur Annahme der christlichen Wahrheit treibt, gefolgert werden, es bestehe eine Beziehung zwischen dieser Stimme und Gott selbst, ein direktes Verhältnis zu dem Herrn, zu dessen Wort sie den Menschen hinbewegt oder doch zumindest hinbewegen möchte? Mit anderen Worten, weist schon die natürliche Gewissensstimme sua sponte über den menschlichen Bereich hinaus auf den Gott, der sich dann tatsächlich offenbart? Eine Antwort in dieser Richtung legt Newman nahe, wenn er erklärt:

> "Conscience implies a relation between the soul and a something exterior, and that, moreover, superior to itself; a relation to an excellence which it does not possess, and to a tribunal over which it has no power." 40

Wird auch in diesen Worten das Höhere, vor dem der Mensch sich zu verantworten sucht, noch etwas vage als ein unzugängliches und unerreichbares Tribunal bezeichnet, so besteht doch kein Zweifel, daß Newman in diesem Verantwortungsstreben des Menschen vor einer höchsten Instanz die Stimme Gottes selbst zu

vernehmen glaubt. Diese Deutung des vorstehenden Zitates wird expressis verbis bestätigt, wenn wir in einer anglikanischen Predigt die Sätze lesen:

> "Gott ist kein so harter Meister, daß er Glauben fordert, ohne Gründe zum Glauben darzubieten; folgt nur Eurem eigenen Sinn für das Rechte, und Ihr werdet gerade durch diesen Gehorsam gegen Euren Schöpfer, den das natürliche Gewissen zur Pflicht macht, eine Überzeugung von der Wahrheit und der Macht jenes Erlösers gewinnen, den eine übernatürliche Botschaft offenbart hat; prüft lediglich Eure Gedanken und Taten, erstrebt nur das, was Ihr als Gottes Willen erkennt, und Ihr werdet ganz gewiß in alle Wahrheit eingeführt." 41

Diese Worte, denke ich, sind in ihrem Aussagegehalt und in ihrer Intention völlig eindeutig: folgt man nur dem eigenen Sinn für das Rechte, dem, was das natürliche Gewissen zur Pflicht macht, so leistet man damit Gehorsam gegen den Schöpfergott. Daraus ergibt sich, daß im natürlichen Gewissen schon die Stimme Gottes selbst vernehmbar wird und ein Befolgen dieser Stimme letztlich nichts anderes ist als der Gehorsam, den auch die Schrift fordert.

> "Obedience to conscience leads to obedience to the Gospel, which, instead of being something different altogether, is but the completion and perfection of that religion which natural conscience teaches." 42

Wesensmäßig sind demzufolge Schriftgehorsam und Gewissensgehorsam nicht verschieden, die Kenntnis der Botschaft vervollkommnet und ergänzt bestenfalls nur das Wissen, was der Mensch bereits mit bemerkenswerter Deutlichkeit in der Stimme seines Gewissens wahrnimmt, ehe ihn die Kunde des Evangeliums erreicht. Newman beschreibt die Suprematie des Gewissens als das Wesen der natürlichen Religion, während er in der Suprematie des Wortes oder der christlichen Tradition das Wesen der geoffenbarten Religion erblickt.[43] Da beide letztlich das Gleiche lehren, da die Offenbarung die schon sehr konkreten Erkenntnisse des natürlichen Gewissens bestätigt, ist der strenge Gehorsam gegenüber der Gewissensstimme unbedingte Pflicht, und Newman wird nicht müde, ihn zu fordern.[44] Je mehr die Stimme des Gewissens gehört und befolgt wird, davon ist Newman überzeugt, desto deutlicher und klarer werden seine Forderungen und umso eher wird die dahinter stehende Autorität Gottes vernommen:

> "And since the more closely this inward monitor is respected and followed, the clearer, the more exalted, and the more varied its dictates become, and the standard of excellence is ever outstripping, while it guides, our obedience, a moral conviction is thus at length obtained of the unapproachable natur as well as the supreme authority of That, whatever it is, which is the object of the mind's contemplation." 45

Natürlich ist sich Newman der eigentümlichen Schwäche der Gewissensstimme bewußt, die eben darin zu sehen ist, daß sie die ihr wirklich zukommende Autorität den anders Denkenden nicht beweisen kann und somit ihre Anforderungen immer höchst umstritten sind.[46] So kann es sogar geschehen, daß Leute für das Recht des Gewissens eintreten und dabei keineswegs die Rechte des Schöpfers im Auge haben, sondern allein die Durdhführung ihrer eigenen Gedanken und Handlungen, also bewußt eine heteronome Autorität ablehnen und nur das bekennen wollen, was ihrem eigenen Urteil entspricht.

> "When men advocate the rights of conscience, they in no sense mean the rights of the Creator, nor the duty to Him, in thought and deed, of the creature; but the right of thinking, speaking, writing, and acting, according to their judgment or their humour, without any thought of God at all." 47

Trotz dieses Mißbrauchs und trotz dieser Verkennung, welcher die Gewissensstimme immer wieder ausgesetzt ist, hält Newman an seiner schon dargelegten Auffassung fest, daß bei einem demutvollen und ständigen Hören auf diesen inneren Mahner die Stimme Gottes selbst auf die Dauer nicht überhört werden kann. Nicht weil der Mensch innerhalb seines eigenen Ich zur Ruhe kommen will in dem Bemühen, zu seinem sogen. Selbst zu gelangen, achtet und befolgt er die in ihm ertönende Stimme, sondern weil er in ihr die Stimme des wahrhaftig redenden Schöpfers erkennt.

> "Das Gewissen ist weder weitsichtige Selbstsucht, noch der Wunsch, mit sich selbst in Einklang zu sein; sondern es ist eine Botschaft von dem, welcher sowohl in der Ordnung der Natur wie in der Ordnung der Gnade zu uns hinter einem Schleier her redet und uns durch seine Stellvertreter lehrt und regiert." 48

Die Stimme des Gewissens, die Stimme Gottes und die Entscheidungen seiner Stellvertreter besagen daher, wenn auch mit

verschiedener Deutlichkeit, Intensität und Autorität letztlich doch ein und dasselbe. Somit erweist sich die Gewissensstimme als ein Organ des natürlichen, postlapsarischen Menschen, kraft dessen ihm die unbestreitbare Fähigkeit zukommt, bei aufmerksamem Hören auf diese Stimme zu einer wirklichen und wahren Gotteserkenntnis zu gelangen. Auch der Sündenfall hat dieses Vermögen nicht aufgehoben, dies ergeben die gebrachten Zitate m.E. eindeutig. Aus diesem Grunde stimme ich dem Urteil Alfred Läpples über die Stellung des Gewissens bei Newman uneingeschränkt zu, wenn er ausführt: "In der religiösen Gotteserkenntnis des Gewissens ist noch ein letzter Rest der paradiesisch-natürlichen Gotteserkenntnis lebendig, die bruchstückhaft auch noch im postlapsarischen Menschen vorhanden ist. Die religiöse Gotteserkenntnis, die das Gewissen vermittelt, ist 'mehr' als eine bloß natürliche Gotteserkenntnis, sie ist aber 'noch nicht' eine übernatürliche Gotteserkenntnis."[49]

Daß Newman die noch vorhandenen 'Bruchstücke' der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen recht gewichtig interpretiert und beachtlich konkrete Folgerungen aus ihnen ableitet, wurde offensichtlich. Allein in dem Vorhandensein der Kirche sieht er einen hinreichenden Beweis dafür, daß die menschliche Natur heilbar ist und ihr eine Fähigkeit der Gotteserkenntnis eigener Observanz durchaus zukommt. Mit einigen Sätzen aus der "Apologia", welche das Urteil Läpples und meine Zustimmung zu seinem Ergebnis bestätigen, möchte ich die Darlegung der Stellung des Gewissens bei Newman für diese Themastellung abschließen. Newman führt dort aus, die Kirche

> "lehrt nicht, daß die menschliche Natur unheilbar sei; - wozu wäre sie sonst gesandt? - auch nicht, daß sie vernichtet und ins Gegenteil umgeändert, sondern daß sie befreit, gereinigt und erneuert werden müsse. Sie lehrt nicht, daß die Natur eine bloße Masse hoffnungsloser Übels, sondern die Trägerin großer Verheißungen und sogar in ihrer jetzigen zerrütteten und entgleisten Verfassung eine eigene Tugend und Güte besitzt." 50

Die Natur des postlapsarischen Menschen braucht nicht völlig vernichtet zu werden, sie ist nicht ganz pervertiert, auf ihr kann der Glaube aufgebaut werden, denn sie besitzt eine Tugend und Güte eigener Provenienz, wie die Stimme des Gewissens bezeugt.

Wie ist nun dieses Verständnis der Gewissensstimme aus reformatorischer Sicht zu beurteilen? Es muß Einspruch erhoben werden gegen die These Newmans, als sei in der Stimme des Gewissens tatsächlich ein Rest einer paradiesisch-natürlichen Gotteserkenntnis zu sehen. Diese schon in der scholastischen Theologie vertretene Theorie von einem konstanten Kern im Menschen für die Offenbarung, in dem ihm etwa ein Bewußtsein des Sollens begegnet oder die Notwendigkeit des Erfüllens einer göttlichen Forderung, oder eine Neigung zum Guten, diese synteresis-Lehre hat Luther bekanntlich scharf zurückgewiesen. Zwar kann er in der Frage der Gesetzeserfüllung gleich Newman sagen, daß wir Gott in uns fühlen, aber es geschieht doch unter völlig anderen Voraussetzungen.

> "Quando lex spiritualiter et efficaciter operatur, tum in nobis sentimus deum praesentem." 51

Hier spricht er von dem Gesetz, das in geistlicher- und wirksamer Weise tätig ist, und sich daher auch ein geistliches, nicht natürlich-erkennbares Verständnis schafft. Etwas später heißt es nämlich auch:

> "Praecepta audire nihil est, nisi spiritus sine mediatore et Mose doceat nos legem." 52

Aus diesen Worten geht klar hervor, daß nicht die Unwiderstehlichkeit einer in uns mahnenden Forderung, sondern der hl.Geist durch sein Mittlertum für uns die Gegenwärtigkeit Gottes bewirkt. Somit kann man nicht, wie die Newman'schen Gedanken es nahe legen, das Gewissen bezeichnen als den Ort, an dem es seine Pflichten dem Schöpfer gegenüber erfährt.[53]

Wie Ernst Wolf in seinem bekannten Aufsatz "Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht" ausführt, darf man bei Luther nach dem Gewissen nicht als nach einem Bewußtseinsphänomen fragen, "sondern muß vom Gewissen bei Luther in der Untersuchung der existentiellen Korrelationen lex-conscentia, mors-conscientia, Satan-conscientia, Verbum-conscientia handeln."[54] Luther spricht vor allem von einer Doppelheit des Gewissens, die sich in seiner Grundauffassung von der Verlorenheit und Befreiung des Gewissens äußert. Das Gewissen verklagt den Menschen und treibt ihn zur Verzeiflung,

aus der er sich mit eigener Kraft nicht herauswinden kann.

> "Weil das Gewissen nämlich die vergangene Sünde nicht ändern noch den zukünftigen Zorn in irgend einer Weise meiden kann, wird es notwendig, wohin immer es sich auch wendet, eingeengt und bedrängt; und es wird aus dieser Notlage nicht befreit wenn nicht durch das Blut Christi; nur wenn es dieses im Glauben anschaut, glaubt und begreift, daß seine Sünden in ihm abgewaschen und weggetragen worden sind." 55

Die Befreiung des Gewissens ist somit identisch mit dem Glaubensgeschenk der Sündenvergebung und der Christusförmigkeit des Christen, von dem Luther dann sagen kann

> "Er ist glücklich, weil sein Gewissen befreit ist, und er sagen kann: Gott ist mein Vater, Christi Gerechtigkeit ist meine." 56

So kann Luther schließlich zu 1.Joh.3,19 f ausführen:

> "fides nihil aliud est quam bona conscientia"[57],

wobei allerdings sowohl gegen Newman wie auch gegen den Neuprotestantismus die Unumkehrbarkeit dieser Aussage betont werden muß.

Es ist offensichtlich, wie sehr die reformatorische Auffassung von der Rechtfertigung die Haltung zu der Stellung des Gewissens bestimmt, und die gleiche Wechselbeziehung, allerdings mit anderen Vorzeichen, wird sich im folgenden Kapitel auch in der Theologie Newmans feststellen lassen. Wie eng diese Bindung ist, und das heißt nun für die Reformation, wie sehr im 'guten' Gewissen die Christusverbundenheit hervortritt, möge abschließend mit einigen Sätzen aus "De votis monasticis .. iudicium" von 1521 belegt werden:

> "Credentis enim nulla sunt tam mala opera, quae eum possint accusare et damnare, rursum nulla tam bona, quae eum possint defendere et salvare, sed omnia nostra nos accusant et damnant, solius autem Christi nos defendunt et salvant."

Was folgt nun aus dieser Tatsache für die Werke des Gesetzes, die uns zwar nicht das natürliche Gewissen, aber das in Christus befreite zur "Pflicht" macht? Sie sind nicht aufgehoben, aber nun gilt:

> "Omittenda non sunt, sed facienda (ut sic dicam) secundum substantiam, sed non secundem conscientiam, hoc est, non

ut defendentia et iustificantia. Hoc enim esset conscientiam corrumpere et a Christo sponso suo abstrahere.."[58]

Etwas später heißt es:

"Conscientia enim Christo et Christus conscientiae."[59]

Somit wird vollends deutlich: das Drängen des natürlichen Gewissens nach einer eigenen Gotteserkenntnis, der Stimme, von der auch Newman spricht, ist apriori zum Scheitern verurteilt, denn diese Erfüllung ist eben doch nur möglich in der Vernichtung, nämlich in der Befreiung durch Christus. Die Vorstellung eines Gewissens im Sinne Newmans, das aus eigener Kraft die Gebote Gottes erkennen, befolgen und zu einer selbständigen Gerechtigkeit gelangen möchte, da es,um mit Newman zu sprechen, eine "eigene Tugend und Güte besitzt"[60], ein derartiges Gewissen bezeichnet Luther als "pessima et infernalis bestia"[61], von ihm kann er nur sagen:

"conscientia est mala bestia, quae facit hominem stare contra se ipsum." [62]

Die Darlegung der Stellung des Gewissens in der Theologie Newmans, dessen, was er unter dem "connecting principle" versteht, sowie die Beurteilung dieser Auffassung aus reformatorischer Sicht haben gezeigt, daß in beiden Fällen ein recht unterschiedliches Bild vom Menschen zugrundeliegt, eine divergierende Ansicht, die Newman selbst bereits mit den schon zitierten Worten andeutete: "Sie (i.e. die Kirche) lehrt nicht, daß die Kirche eine bloße Masse hoffnungslosen Übels, sondern die Trägerin großer Verheißungen" sei.[63] Aus diesem Grunde ist zugleich deutlich, daß es sich bei der Newman'schen Erkenntnistheorie keineswegs um eine Übernahme der reformatorischen Position handeln kann. Die Folge ist, daß in der Lehre von der Rechtfertigung, in der verschiedenen Meinung darüber, was über den Menschen ausgesagt werden kann und darf, die eigentliche Ursache zu sehen ist für die voneinander abweichende Haltung zum Problem des Gewissens. Für das letzte Kapitel des Hauptteils verbleibt daher die Aufgabe, die Newman'sche Kritik am reformatorischen Rechtfertigungsverständnis darzulegen und auf ihre Stichhaltigkeit hin zu prüfen.

IX. DIE LEHRE VON DER RECHTFERTIGUNG ALS HAUPTPUNKT DER DIVERGENZ

1. Rechtfertigung allein durch den Glauben oder Rechtfertigung auch durch Gehorsam?

a) Das Sola Fide in der Sicht Newmans

Die Darlegung des Newman'schen Schriftverständnisses sowie seiner diesbezüglichen Auseinandersetzung mit der protestantischen Lehre ließen eines deutlich erkennen: seine scharfe Kritik an der Reformation richtete sich nicht generell gegen die Geltung der Schrift überhaupt, sondern gegen die ihr zugebilligte Exklusivität; weit davon entfernt, sich dem Machtanspruch der Schrift entziehen zu wollen, stellt seine Auffassung vielmehr den Versuch dar, sie gegenüber jeder falschen Überfremdung abzuschirmen und sie vor Aufgaben zu bewahren, die auf Grund ihrer spezifischen Beschaffenheit niemals im Bereich ihrer Intention liegen konnten. Nicht die Herausstellung der Schrift überhaupt, sondern das Epitheton 'sola' ist es, das eine ernsthafte Verfälschung bedingt und die Gefahr nach sich zieht, alle übrigen Mittel zu negieren, welche uns die christliche Offenbarung ebenfalls zur Wahrheitsgewinnung überliefert hat, wie die Autorität der Tradition und der Kirche. In der Geschichte des kontinentalen Protestantismus und auch des Anglikanismus findet er die Rechtmäßigkeit seiner Kritik bestätigt.

So wie Newman der reformatorischen Schriftlehre lediglich als einer Wahrheit unter anderen zustimmen will, also 'nur' in ihrer Exklusivität einen Streitpunkt erblickt, so besteht auch sein Hauptargument gegen die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben darin, daß er ihr als einer Wahrheit neben anderen durchaus zu folgen bereit ist, ihr aber die Anerkennung verweigert, sobald sie den Anspruch erhebt, die gesamte Lehre von der Rechtfertigung zu umfassen. Nicht die Möglichkeit einer Rechtfertigung durch den Glauben bestreitet er, sondern die Behauptung, nur so allein könne der Mensch überhaupt vor Gott gerechtfertigt werden.

Die erste Vorlesung seines Werkes "Lectures on the Doctrine of Justification", des Buches, in dem er sich am intensivsten mit der reformatorischen Theologie selbst auseinandersetzt, trägt den Titel "Faith Considered as the Instrument of Justification"[2], und geht der Frage nach, ob der Glaube wirklich als alleinige und ausschließliche "Instrumentalursache" der Rechtfertigung zu bezeichnen ist, setzt sich also mit dem "sola fide" des reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses kritisch auseinander. Dies ist den folgenden Ausführungen klar zu entnehmen:

> "The point at which it (i.e. the Lutheran scheme of justification) separates from the doctrine of our Liturgy and Articles is very evident. Our formularies speak of faith as in many ways essential to our justification, but not as the instrument of originally gaining it. This peculiar instrumentality of faith is the Lutheran tenet here to be discussed; and is plainly the consequence of .. the attaching an exclusive importance to the doctrine of justification by faith only. Those who hold that this doctrine declares only one out of several truths relating to the mode of our justification, even though they express themselves like the strict Lutherans, may really agree with our Church; but it is far otherwise with those who hold it as comprehending all that is told us about that mode." 3

Da hier nicht die anglikanische Lehre von der Rechtfertigung gemäß den 39 Artikeln der Church of England zu behandeln ist, sondern die spezielle Auffassung Newmans, mag zunächst die Frage dahingestellt bleiben, inwieweit er sich im vorstehenden Zitat mit Recht auf die anglikanische Theologie berufen darf. Eines jedoch kann schon jetzt mit Sicherheit gesagt werden: Newman verurteilt nicht die reformatorische Lehre als solche, sondern ihren Ausschließlichkeitsanspruch; d.h. zwar kann der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werden, aber dieser Weg ist nicht der einzig mögliche.

Im folgenden soll nun versucht werden, das sola fide in der Sicht Newmans darzulegen, um so seine Ablehnung der reformatorischen Position recht begreifen zu können. Was verstehen nach der Meinung Newmans die Protestanten unter der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben? Die sehr beachtliche Antwort Newmans lautet:

> "Its advocates then suppose that Faith is the one principle which God's grace makes use of for restoring us to His favour and image. Born in sin, and the heir of misery, the soul needs an utter change of what it is by nature, both within and without, both in itself and in God's sight. The change in God's sight is called justification, the inward change is regeneration; and faith is the one appointed means of both at once. It is awakened in us by the secret influences of the Holy Spirit, generally co-operating with some external means, as the written word; and, as embracing the news of salvation through Christ, it thereby also appropriates salvation, becoming at the same time the element and guarantee of subsequent renewal. As leading the soul to rest on Christ as its own Saviour, and as the propitiation of its own sins in particular, it imparts peace to the conscience, and the comfortable hope of heaven; and, as being living, spiritual, and inseparable from gratitude towards Christ, it abounds in fruit, that is in good works of every kind." 4

Es ist m.E. Newman zuzugestehen, daß er mit dieser knappen Skizzierung die reformatorische Position hinreichend wiedergegeben hat, wenngleich man hier den Glauben kaum als Prinzip bezeichnen würde. Um vor Gott gerecht zu werden, bedarf der in Sünde geborene Mensch einer totalen Wandlung, welche nur geschehen kann im Glauben daran, daß unser Erretter Jesus Christus für unsere Sünden gesühnt hat. Der Glaube an die rettende Tat Jesu allein ist somit Ursache und Begründung unserer neuen Stellung vor Gott, und da nach reformatorischen Verständnis ein toter Glaube kein Glaube ist, sind gute Werke die notwendigen und unmittelbaren Folgen.

Newman trifft nun eine zunächst etwas befremdende, aber für seine Auffassung sehr wesentliche Distinktion: insofern nämlich die Rechtfertigung bezeichnet wird als eine totale Veränderung des göttlichen Handelns an uns, die sich in Jesus Christus vollzieht, und der Glaube verstanden wird als das feste Vertrauen darauf, ist er zur Zustimmung bereit. Im Anschluß an das vorstehende Zitat schreibt er:

> "Such is the first general sketch which may be given of this doctrine, according to which justification means a change in God's dealing with us and faith means trust. Our Article too so understands the word justification; so we need not stop to consider it here." 5

Seine Kritik richtet sich jedoch gegen die hier zugrundeliegende Definition des Glaubens, dem solche Wirkungen zugeschrieben werden.

> "Let us rather confine ourselves to the examination of what is meant by faith or trust, to which such great effects are ascribed." 6

Unter Bezugnahme auf einen Satz Johann Gerhards[7] definiert Newman das protestantische Verständnis des rechtfertigenden Glaubens als eine "fiducialis apprehensio", ein festes Vertrauen darauf, nicht nur daß Christus für die Sünden der Welt gestorben ist, sondern speziell für das so glaubende Individuum; in glaubendem Zutrauen darf der Einzelne die Tat Christi als seine eigene beanspruchen, mit voller Überzeugung von ihrer Wirksamkeit auch für ihn persönlich, d.h. die aliena justificatio bewirkt die Rechtfertigung des daran Glaubenden.

> "The Lutheran divines define it (i.e. the justifying faith) to be a 'fiduciary apprehension' of gospel mercy, - a belief, not only that Christ has died for the sins of the world, but that He has died specially for the individual so believing, and a sense of confident trust in consequence, a claiming as one's own, with full persuasion of its efficacy, what He has done and suffered for all." 8

Eine derartige Glaubensdefinition hält Newman zwar nicht für falsch, aber für unzureichend. Die zu bemängelnde Insuffizienz ist darin zu erblicken, daß eine solche "fiducialis apprehensio" nicht notwendig lebendiger, tätiger Glaube sein muß, was jedoch in der Lehre Luthers vorausgesetzt wird. So argumentiert Newman:

> "This is an intelligible account of it certainly, but it is not at all sufficient for the purpose, for this plain reason; that justifying faith is always supposed in the Lutheran scheme to be lively or to lead to good works, but such a 'fiduciary apprehension', or confident persuasion, may exist without any fruit following to warrant it. Trusting faith is not necessarily living faith",

sucht Newman mit dem Gleichnis vom Schalksknecht zu belegen.[9] Nach seinem Verständnis ist es somit möglich, von der rettenden Tat Christi für die eigene Person überzeugt zu sein, ohne daß diese Überzeugung mit Notwendigkeit zur Tat antreibt. Hat Luther das sagen wollen? fragt sich Newman. Oder wird er seiner (i.e. Luthers) Position eher gerecht, wenn er den rechtfertigenden Glauben des Reformators definiert als einen, der in Liebe tätig ist?

"Shall we then define the justifying faith of the Lutherans to be faith which i s lively?" 1o

Diese Definition jedoch, geeignet, die Zustimmung Newmans zur reformatorischen Lehre zu erleichtern, trifft nun für ihn überraschend der Widerspruch Luthers selbst.

"Luther, however, himself, as we shall presently find, opposed himself most earnestly and vehemently to such a doctrine, under the notion that to say that love made faith living was to deny the innate life and power of faith as such, and to associate another principle with it as a joint instrument of justification."11

Mit diesem Einspruch des Reformators gerät die reformatorische Theologie in ein großes Dilemma, denn, so meint Newman, macht die Liebe nicht das Wesen des rechtfertigenden Glaubens aus, so entsteht die Frage, welches der Glaube ist, der rechtfertigt.

"Let us for argument's sake grant that love is not the life of justifying faith; but, if so, the question recurs, what is the faith that justifies?" 12

Als Beleg für die ablehnende Haltung Luthers bezieht sich Newman auf zwei Sätze aus dem Galaterkommentar. Es ist lehrreich und wirft ein erleuchtendes Bild auf die Art des Verständnisses des Reformators durch Newman, wenn diese beiden Sätze auch in diesem Zusammenhang aufgenommen werden. Sie lauten:

"Non enim dicit (Paulus), Charitas est efficax, sed, Fides est efficax; non, Charitas operatur, sed, Fides operatur. Charitatem vero facit fides velut instrumentum, per quod operatur." 13

"Illa charitas, vel sequentia opera, nec informant meam fidem, nec ornant; sed fides mea informat et ornat charitatem." 14

So sehr es schon jetzt reizvoll wäre, der Frage nachzugehen, inwieweit Newman mit Recht diese Worte Luthers für seine Deutung verwendet, derzufolge in der reformatorischen Lehre rechtfertigender Glaube und Liebe ohne notwendigen Zusammenhang zueinanderstehen können - "Trusting faith is not necessarily living faith" -, so soll diese Frage dennoch vorerst zurückgestellt werden, um zunächst den Gedankengang Newmans zuendezuführen. Eines jedenfalls entnimmt Newman hier Luther mit

Recht: die Liebe ist kein "joint instrument", kein assoziierendes Prinzip des rechtfertigenden Glaubens; diese Interpretation ist auf alle Fälle richtig und entspricht auch durchaus der Intention der Aussage.

Welche Überlegungen aber mögen Luther zu seiner ablehnenden Haltung geführt haben? Nach der Ansicht Newmans verwirft Luther diese Auffassung, weil er in ihr die Gefahr sieht, die Gedanken des Menschen könnten sich auf die eigene Person konzentrieren und sich so von der Überzeugung entfernen, daß der Glaube seine ganze Substanz durch die Tat Christi erhält, nicht durch eigene Wirksamkeit; daher darf es keine fides justificans caritate formata geben.

> "This doctrine, however, Luther rejects with great abhorrence, from the notion that it makes our thoughts centre on ourselves, cuts off the communication between earth and heaven, fixes our faith on that love with which it is supposed to be instinct, instead of its mounting up worthless, rude, and unformed, to receive subsistence, fashion, and acceptableness in Christ. By way of protest against the doctrine, which he calls 'a most pestilent and satanical gloss', he declares, very different from the language of our Homilies, that faith justifies b e f o r e and w i t h o u t love."[15]

Newman bezieht sich hier wieder auf einen längeren Zusammenhang aus dem Galaterkommentar, dessen Kernsatz lautet:

> "Ea enim fides, quae apprehendit Christum Filium Dei, et eo ornatur, non quae includit Charitatem, justificat." [16]

Die Absicht, die Luther mit dieser Ausrichtung der Lehre von der Rechtfertigung verfolgt, ist für Newman nicht mehr zweifelhaft: jedes falsche Vertrauen auf die eigene Tätigkeit soll verneint und die aliena justificatio Christi betont werden. Eine Verkennung oder Aufweichung dieses Tatbestandes macht den Sühnetod Christi zunichte.[17]

Wie schon angedeutet, sieht Newman in diesem Verständnis eine große Schwierigkeit verborgen. Das Dilemma der reformatorischen Position ist nämlich darin zu sehen, daß entweder Glaube mehr ist als eine "fiducialis apprehensio", und diese Hinzufügung dann doch als ein assoziierendes Prinzip zu bezeichnen ist, oder daß Glaube nicht mehr ist als ein glaubendes Ergreifen, und in dem Falle eben nicht notwendig lebendiger und tätiger Glaube.

> "This is the first answer made to the dilemma I have been stating, by those whom it is directed against. It is urged on them that either faith is more than personal trust, and if so, that addition, whatever it is, is a joint instrument with it in our justification; or that it is nothing more, and then it is not necessarily living and operative faith." 18

Ehe wir der Frage nachgehen, ob diese Alternative Newmans überhaupt der protestantischen Position gerecht wird, soll zunächst dargelegt werden, in welcher Weise er sich die Antwort der Reformation auf die besagte Schwierigkeit vorstellt.

Auch die reformatorische Theologie, so reflektiert Newman, konnte sich auf die Dauer nicht der Erkenntnis entziehen, daß rechtfertigender Glaube und Liebe in einem ganz bestimmten Verhältnis zueinander stehen. So sehr auch Luther bemüht war, die Rechtfertigung des Menschen allein dem Verdienst Christi zuzuschreiben und jedes menschliche Vertrauen auf eigene Verdienste schon im Keime auszuschalten, so wenig vermochte er die Folgerung als völlig unbegründet zurückzuweisen, daß diese totale Wandlung (utter change), welche mit der Rechtfertigung im Verhältnis Gott-Mensch eingetreten ist, auch im innerweltlichen Bereich ihre wahrnehmbaren Spuren hinterlassen müsse. Selbst Luther muß zugestehen, daß es mit dem festen Glauben allein an die rechtfertigende Tat Christi nicht sein Bewenden haben kann, daß Glaubensgehorsam und tätige Liebe ihm notwendig zugeordnet sind. Die protestantische Antwort auf das von Newman aufgezeigte Dilemma würde demzufolge darin bestehen, daß auch nach reformatorischer Überzeugung dann der wahre rechtfertigende Glaube nicht vorhanden ist, wenn der tätige Gehorsam ausbleibt. Als Prüfstein des wahren und echten Glaubens ist somit der Glaubensgehorsam anzusehen.

> "What is not really faith may doubtless, they say, appear to be faith; of course there must ever be false brethren in the church; yet there may be true, there must, there will be true nevertheless. If any men pretend to faith or trust, and do not go to obey, then they h a v e n o t real trust. This is a proper inference, not that trust can exist without obedience." 19

Es ist daher, wie Newman aus einem Lutherwort folgert, auch für die reformatorische Theologie eine ständige Pflicht, die Menschen auf diesen unabdingbaren Sachzusammenhang zwischen Glaube

und Liebe hinzuweisen. Die Mühe wird zwar oft vergeblich sein, aber bei den wahrhaft Frommen ihre Früchte zeigen.[20] Die hieraus resultierende Frage, ob Luther damit nicht seiner von Newman dargelegten Erkenntnis widerspricht, daß nicht die Liebe, sondern der Glaube wirksam ist[21], wird zu einem späteren Zeitpunkt noch zu erörtern sein. Newman ist jedenfalls von einer Tatsache überzeugt: die reformatorische Theologie ist sich der bedrängten Lage bewußt, in die sie mit ihrer Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben geraten ist. Die Lösung, die sie zur Behebung dieser Schwierigkeit anbietet, besteht darin: wir sind nur dann vor Gott gerechtfertigt und nur dann in tätiger Liebe fruchtbar, wenn wir zunächst (in the first instance) Christi sühnende Macht umfassen und auf die eigene Person anwenden, ohne darüber zu spekulieren, ob unser Glaube wirklich so ist wie er sein sollte, diese Schwierigkeit können wir getrost Gott überlassen. Es genügt, auf Christus zu schauen und zu glauben, daß wir gerechtfertigt sind, um es wirklich zu sein. So stellt Newman die protestantische Antwort auf das durch ihre eigene Lehre hervorgerufene Dilemma dar:

> "Still it may be true, that the only way of becoming righteous in God's sight, the only way of becoming really fruitful in welldoing, is thus to embrace and appropriate Christ's atoning power as ours in the first instance, without standing still to speculate whether our trust is as it should be, whether we embrace and appropriate that mercy as we ought. This is God's way, and we may safely leave the difficulty to Him who has imposed it on us. We may be unskilled, if it so happen,in definitions and distinctions; we may be unable to determine h o w true and false faith differ; seeds which are essentially distinct may baffle the discrimination of mortal eye; yet after all we are told, simply to look at Christ and to believe that we are justified, in order to our being so; and this is all that concerns us." 22

Wie urteilt Newman über diese Antwort? Sieht er in ihr den Mangel behoben, den er der reformatorischen Lehre glaubte vorwerfen zu müssen, d.h. wird in ihr das wahre und notwendige Verhältnis von Glaube und Liebe klar herausgestellt? Ist nunmehr deutlich geworden, daß auch für den Protestantismus Glaube und Liebe eine unabdingbare Einheit bilden?

Newman möchte dieser Antwort den Wahrheitsgehalt nicht absprechen, sieht sie aber immer noch mit einem großen

Mangel behaftet: ihre Wahrheit wird nur diejenigen überzeugen, die bereits im Glauben stehen, aber für die Kontroverse, welche es vor allem mit Außenstehenden zu tun hat, ist eine derartige Argumentation denkbar ungeeignet, da sie diese nicht zu bekehren vermag. Für einen Nichtglaubenden wird die protestantische Denkweise stets unvollständig und unlogisch erscheinen, womit über ihre praktische Anwendbarkeit alles gesagt ist.

> "Hence this doctrine, however true, will never appear to advantage, or be described with justice, in controversy, which employs the language of the unregenerate. It is true its maintainers h a v e attempted to argue and refute their opponents; but to do so was a mistake; they ought not to argue where they cannot refute; for from the nature of the case they will always appear, to all but themselves and those who agree with them, defective in their definitions and illogical in their reasonings." 23

Auf Grund dieses Einwandes ist die Haltung Newmans gegenüber der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben klar vorgezeichnet. Er bleibt bei seiner ursprünglich gefaßten Überzeugung entgegen all den vorgebrachten protestantischen Argumentationen: insofern unter Rechtfertigung verstanden wird eine totale Wandlung in dem Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, die allein in der rechtfertigenden Sühnetat Christi ihren Ursprung und ihre Ursache hat, stimmen die protestantische und die Newman'sche Position überein. Behauptet die Reformation jedoch, allein durch den Glauben an diese rettende Tat Christi könne der Mensch sich als gerechtfertigt betrachten, nämlich in der festen Überzeugung, diese Erlösung sei auch ihm speziell zuteil geworden, indem er daran glaubt, so kann Newman diese Auffassung nur als eine Möglichkeit unter anderen gelten lassen, nicht aber als die Bedingung schlechthin. Dieser Einwand gegen die reformatorische Lehre findet seine Begründung darin, daß Luther die Liebe als ein "joint instrument" des rechtfertigenden Glaubens ausschließt. Newman gesteht Luther zu, daß er die Notwendigkeit der praktischen Liebeserfüllung durchaus gesehen und auch gefordert hat, aber da er die Liebe apriori im Rechtfertigungsprozeß ausklammert, wirken seine Argumente für den Andersdenkenden stets "defective in their definitions and illogical in their reasonings."[24] Der recht-

fertigende Sühnetod Christi muß daher über die protestantische Ansicht hinaus noch weitere Folgen für den Menschen haben, nämlich nun dank der Verdienste Christ auch selbst etwas zur Rechtfertigung der eigenen Person tun zu können.

> "With his grace we are gifted not only with the capacity of being led into truth and holiness, but with the power of co-operating with Him." 25

Der Mangel der reformatorischen Lehre, letztlich resultierend aus der Geringschätzung und Verkennung der Liebe, ist somit darin zu sehen, daß der Mensch nicht nur durch den Glauben, sondern auch dank selbstverdienten Gehorsams gerechtfertigt wird.[26]

Vor einer Darlegung der Newman'schen Auffassung von der Rechtfertigung auch durch Gehorsam erscheint es mir angebracht, zunächst zu dem bisher Gesagten kritisch Stellung zu nehmen, d.h. der Frage nachzugehen, inwieweit Newman mit seinen Einwänden der reformatorischen Position tatsächlich gerecht wird.

b) Beurteilung der Newman'schen Kritik.

Wie eingangs dieses Kapitels erwähnt, bezog sich Newman für seine ablehnende Haltung gegenüber der exklusiven Geltung der reformatorischen Lehre auch auf die 39 Artikel der Church of England.[27] Hierzu nur einige Worte:

Die Newman'schen Versuche einer Interpretation der 39 Artikel waren seit ihrem Erscheinen stets heftig umstritten, und als er schließlich in dem berühmten Tract 9o allen Artikeln eine völlig katholisierende Deutung verlieh und sämtliche reformatorischen Elemente einfach hweginterpretierte, war seine Intention selbst für anglikanische Theologen derart eindeutig und offensichtlich, daß er den Vertrieb der "Tracts for the Times" auf bischöfliches Geheiß einstellen und den Tract 9o speziell zurücknehmen mußte. Dieser Tatbestand läßt es ratsam erscheinen, eine Bezugnahme Newmans auf die 39 Artikel nicht einfach als gegeben hinzunehmen, sondern fordert vielmehr, seine Interpretation einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Der Artikel 11 "Of the Justification of Man" lautet:

> "We are accounted righteous before God, only for the merit of our Lord and Saviour Jesus Christ by Faith, and not for

> our own works and deservings. Wherefor, that we are justified by faith only is a most wholesome doctrine, and very full of comfort, as more largely is expressed in the Homily of Justification." 28

Diese klaren Sätze sind m.E. in ihrer Intention völlig eindeutig: die Rechtfertigung des Menschen geschieht einzig und allein durch den Glauben an die durch Christus erworbenen Verdienste, nicht durch eigene Tätigkeit irgendwelcher Art. Der Glaube wird hier demnach in seinem Verhältnis zur Rechtfertigung genau als das bezeichnet, was Newman gerade zu verneinen sucht, nämlich "as the instrument of originally gaining it (i.e. justification)"[29], also, um seine Terminologie zu verwenden, als Instrumentalursache der Rechtfertigung. Newman muß sich der Problematik seiner Auslegung selbst bewußt gewesen sein, denn er führt zu Artikel 11 aus:

> "Our eleventh Article says that 'we are justified by Faith only', agreeably with which we are told in the Homily on the Passion, that Faith is the one mean and instrument of justification." 3o

Hierin dürfte doch wohl das Eingeständnis liegen, daß seine Interpretation dem Artikel 11 nicht gerecht wird. Er zitiert sogar einen Satz aus der betreffenden Homily, der seiner These ebenfalls zuwiderläuft, jedoch in Einklang steht mit Artikel 11:

> "Let us, then, use that mean which God hath appointed in His word, to wit, the mean of faith, which is the only instrument of salvation now left unto us. Let us stedfastly behold Christ crucified with the eyes of our heart." 31

Trotz dieses offensichtlichen, seiner Auslegung nicht entsprechenden Tatbestandes fügt Newman, um seiner eigenen Intention gerecht zu bleiben, diesem eindeutigen Zitat die Bemerkung bei:

> "In the judgment, then, of this Homily, faith is certainly in s o m e d i s t i n c t a n d i m p o r t a n t s e n s e the sole mean and instrument of justification. The question is, in w h a t sense." 32

Die zwischen der Aussage von Artikel 11 und seiner Meinung bestehende Diskrepanz wird einfach daraufhin reduziert, daß hier von dem Glauben nur in einem ganz bestimmten und wichtigen Sinn als Instrumentalursache der Rechtfertigung die Rede ist. Trotzdem dürfen wir uns den Newman'schen Interpretationsversuch auch

nicht zu einseitig vorstellen, denn trotz aller Nivellierungstendenzen ist sein Bemühen deutlich, den Artikel auch in seiner ursprünglichen Ausrichtung gelten zu lassen, wobei das 'auch' natürlich sofort wieder bedenklich erscheint. Welche Aussagen er nun speziell als gleichwertig neben Artikel 11 stellt, wird im nachstehenden Teilabschnitt darzulegen sein. In diesem Zusammenhang galt es lediglich darauf hinzuweisen, daß der maßgebende Artikel der anglikanischen Kirche über die Rechtfertigung die Newman'sche Ablehnung der protestantischen Lehre nicht teilt. Die diesbezügliche Berufung Newmans muß demzufolge als nicht stichhaltig zurückgewiesen werden.

Wenden wir uns nun der Newman'schen Kritik an der reformatorischen Lehre selbst zu. Seinen Einwänden zufolge ist die These Luthers zwar nicht völlig falsch, aber defektiv in ihrer Ausführung, da sie die Liebe per definitionem als ein mögliches assoziierendes Element des rechtfertigenden Glaubens ausschließt, während nach der festen Überzeugung Newmans rechtfertigender Glaube und Liebe in einer notwendigen Beziehung zueinander stehen, da der Glaube nicht rechtfertigen kann, der nicht auch in Liebe tätig ist.

Wird diese Kritik Newmans der protestantischen Position wirklich gerecht? Haben Luther und mit ihm die reformatorische Theologie tatsächlich behaupten wollen, rechtfertigender Glaube könne ohne Liebe bestehen?

Es erscheint mir offenbar, daß Newman eine sehr wesentliche Intention Luthers durchaus erfaßt und sie dann aus seiner Sicht abgelehnt hat, zum anderen jedoch Folgerungen aus den von ihm gebrachten Lutherworten zieht, die wohl kaum in der Absicht des Reformators begründet sind. Wenn Luther im Anschluß an Paulus sagt "Non enim Charitas est efficax, sed, Fides est efficax", oder "Illa charitas, vel sequentia opera, nec informant meam fidem, nec ornant; sed fides mea informat et ornat charitatem"[33], so folgert Newman daraus zu Recht, daß nach reformatorischem Verständnis die Liebe niemals ein assoziierendes Prinzip, ein 'joint instrument' des rechtfertigenden Glaubens sein kann. Was ist damit gesagt?

Die Beweggründe für diese Worte Luthers hat Newman m.E. zutreffend analysiert. Im Kampf gegen das vorherrschende Verdienstdenken der herkömmlichen Theologie ging es Luther vor

allem darum, jegliches menschliches Selbstvertrauen an eine Erlösung aus eigener Kraft zu erschüttern, wieder daran zu erinnern, daß der Mensch allein durch den Sühnetod Christi gerechtfertigt wird; und er suchte den falschen Glauben zu zerstören, als hänge unsere Rechtfertigung von unseren eigenen Taten ab, wobei es völlig gleichgültig ist, ob diese mit oder ohne den Einfluß der göttlichen Gnade vollbracht werden, denn auch in dieser letzten Einschränkung liegt eine schwerwiegende Verkennung verborgen.[34] Mit dieser Deutung der reformatorischen Lehre wird Newman Luther gerecht:

> "Reliance then on self, in whatever shape, is one of the two evils which it is supposed are destroyed by the doctrine of faith as the instrument, and Christ's righteousness as the form, of justification; the other is the state of doubt about our justification which must ever attend the belief that it depends on our graces and works, though produced by divine influences." 35

Es ist richtig, daß nach reformatorischer Theologie der Glaube "vor und ohne die Liebe" rechtfertigt.[36] Soweit ist die Deutung Newmans genuin.

Welche Berechtigung aber hat die zweite Folgerung, die Newman ebenfalls aus den erwähnten Lutherworten zieht? Will Luther auch sagen, rechtfertigender Glaube könne ohne Liebe bestehen? Genau dies nämlich nimmt Newman an, wenn er Melanchthon und Calvin gegen Luther ausspielt und erklärt:

> "Yet Melanchthon and Calvin take the sober tone of our Homilies in denying that justifying faith can for a moment exist without love, contrary to Luther and his school." 37

Besteht aber wirklich an dieser Stelle ein Gegensatz zwischen Luther und Melanchthon? Newman bezieht sich auf eine Stelle aus den Loci Communes, die zunächst seine Interpretation zu bestärken scheint.

> "Fides significat fiduciam, in fiducia inest dilectio, ergo etiam dilectione sumus justi."

Wenn Melanchthon hier den rechtfertigenden Glauben als zuversichtliches Vertrauen definiert, in dem Liebe ist, und wir daher auch durch die Liebe gerechtfertigt werden, so möchte in der Tat darin eine Diskrepanz zu der Auffassung Luthers verborgen liegen, zumal wenn sich die Definition des rechtferti-

genden Glaubens in diesem Satz erschöpfen sollte. Es ist jedoch mit Nachdruck zu bezweifeln, ob wirklich ein Unterschied vorliegt, denn die Fortsetzung, die Melanchthon auf seinen etwas dubiosen Satz folgen läßt und die Newman auch zitiert, ist durchaus eindeutig:

> "Concedo in fiducia esse dilectionem, et hanc virtutem et plerasque alias adesse oportere; sed cum dicimus, Fiducia sumus justi, n o n i n t e l l e g a t u r nos propter virtutis istius dignitatem, sed per misericordiam recipi propter Mediatorem q u e m t a m e n o p o r t e t f i d e a p p r e h e n d i. 38

n dem "non intellegatur" und dem "tamen fide apprehendi" hätte ewman erkennen können, daß in diesem Punkt keine Meinungsverhiedenheit zwischen Luther und Melanchthon besteht: beide uchen aus den oben dargelegten Gründen zu vermeiden, daß, um it Newman zu sprechen, die Liebe als Instrumentalursache der echtfertigung angesehen wird. Damit ist aber doch keineswegs esagt - und hier liegt das große Mißverständnis Newmans -, aß rechtfertigender Glaube ohne Liebe ist. Nur ein Blick in uthers Vorrede zum Römerbrief genügt, um hier eines besseren elehrt zu werden.[39] Selbst aus den von Newman zitierten Sätzen uthers geht hervor, daß auch nach seinem Verständnis trotz der ndersartigen Deutung Newmans rechtfertigender Glaube n o t w e n d i g lebendiger und tätiger Glaube ist. Wie anders soll der Satz verstanden werden "Charitatem vero facit fides velut instrumentum, per quod operatur"[40], oder auch "fides mea informat et ornat charitatem"?[41] Aus diesem offensichtlichen Tatbestand geht für mich mit Gewißheit hervor, daß Newman eine richtige und eine falsche Folgerung miteinander verknüpft hat. Aus der rechten Erkenntnis, daß für die Reformation die Liebe nicht a u c h Ursache unserer Rechtfertigung sein kann, zog er den fehlgehenden Schluß, der rechtfertigende Glaube sei ohne Liebe. Diese beiden voneinander völlig unabhängigen Aussagen sieht er in einem.

> "Luther's doctrine, .. that justifying faith is without love w h e n it justifies, is plain enough, and no matter of words." 42

Die entscheidende Intention des sola fide, nämlich einem verhängnisvollen Kooperationsschematismus zu entgehen, hat Newman somit im Grundansatz verkannt. Infolgedessen wird die Alter-

native, welche er einwendend entgegenhält, der reformatorischen Lehre nicht gerecht[43], denn obwohl rechtfertigender Glaube mehr ist als 'personal trust', nämlich ein in Liebe tätiger Glaube, darf daraus eben nicht entnommen werden, die Liebe sei mit eine Ursache unserer Rechtfertigung. Newman muß selbst zugestehen, daß rechtfertigender Glaube und Liebe auch für den Protestantismus eine notwendige Einheit bilden, wenn er die protestantische Antwort auf seine Argumente mit den Worten darstellt:

> "If any men pretend to faith or trust, and do not go to obey, then they h a v e n o t real trust. This is a proper inference, not that trust can exist without obedience." [44]

Sind wir daher berechtigt, die Frage Newmans "Shall we then define the justifying faith of the Lutherans to be faith which i s lively"[45] im Gegensatz zu ihm selbst doch positiv beantworten? Ja, denn die Newman'sche Darlegung der reformatorischen Position deutet ohne Zweifel darauf hin.[46] Allerdings ist ein wesentlicher Zusatz unerläßlich: die Frage ist zu bejahen, wenn unter "lively faith" verstanden wird, daß die Liebe eine unabdingbar konsequente Folge des rechtfertigenden Glaubens ist; sie ist hingegen zu verneinen, wenn die Liebe im Sinne Newmans zum 'joint instrument' der Rechtfertigung erklärt wird. An diesem speziellen Punkt geht die Auffassung Newmans und die der Reformation im entscheidenden auseinander; hier wurzelt auch seine harte Urteilsweise über die mangelnde Liebe des rechtfertigenden Glaubens nach reformatorischem Verständnis. Seine im Grunde katholisierende Denkweise, nämlich sein Eifer, die Liebe als 'joint instrument' der Rechtfertigung zu bezeichnen, läßt ihn die jedem Protestanten geläufige Tatsache gering achten, daß die Liebe auch in der reformatorischen Lehre eine erhebliche Rolle spielt, und zwar als Frucht der Rechtfertigung, nicht aber als ihre Voraussetzung. Es ist ein ausgesprochener Mangel, daß in all den Bemühungen Newmans, die Funktion der Liebe im Rechtfertigungsprozeß zu bestimmen, diese Möglichkeit, die Liebe als Folge der vorausgegangenen Justificatio zu bezeichnen, keine angemessene Erwähnung findet.

Nach der festen Überzeugung Newmans vermag die Lehre Luthers den Andersdenkenden nicht zu überzeugen, einfach deshalb nicht, weil sie die persönliche Aktivität des Menschen nicht in

genügender Weise anspricht, indem sie die Rechtfertigung allein den Verdiensten Christi zuschreibt. Sie ist von vornherein defektiv, weil sie dem Menschen die Möglichkeit nimmt oder abspricht, mit Hilfe der Gnade Gottes selbst etwas für seine Rechtfertigung zu tun. Die Newman'sche Kritik an der protestantischen Position kann daher erst dann abschließend beurteilt werden, nachdem zuvor seine Ansicht über die mögliche Rechtfertigung auch durch Gehorsam dargelegt worden ist.

c) Die Gegenthese Newmans: Rechtfertigung auch durch Gehorsam.

Seiner Kritik an der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben läßt Newman nun eine Darlegung seiner eigenen Position folgen, welche den Mangel der protestantischen Auffassung zu ergänzen sucht. Seine Gegenthese faßt er einmal in dem für protestantische Ohren sehr widerspruchsvoll anmutenden Satz zusammen:

> "We may reasonably maintain that an assent to the doctrine that faith alone justifies, does not at all preclude the doctrine of works justifying also." 47

Glaubensgerechtigkeit und Werkgerechtigkeit schließen sich entgegen der gängigen, durch die Theologie der Reformation bedingten Ansicht durchaus nicht aus, sondern bilden vielmehr erst zusammen die eigentliche Lehre von der Rechtfertigung. Wird dagegen das sola fide mit einem falschen Ausschließlichkeitsanspruch ausgestattet oder aber wie vor der Reformation die Möglichkeit einer Werkgerechtigkeit zu eindeutig betont, so entsteht in beiden Fällen eine unvollständige und irrige Lehre; beiden Teilen muß daher ein berechtigter Geltungsanspruch zugestanden werden.

> "Justification by faith only .. is an erroneous, and justification by obedience is a defective, view of Christian doctrine." 48

Die wahre Lösung liegt somit auch hier in einer "golden mediocrity".

Besitzt der Mensch nun aber, wie Newman darzustellen sucht, die Fähigkeit, von sich aus etwas zu seiner Rechtfertigung beitragen zu können, so steht diese im folgenden zu

erörternde These in einem ganz bestimmten Verhältnis zu Newmans Bild vom natürlichen Menschen. Dieses Bild gilt es daher zunächst in Grundrissen zu zeichnen, bevor wir uns einer Darlegung der Newman'schen Auffassung von der Rechtfertigung auch durch Gehorsam zuwenden.

aa) Newmans Bild vom natürlichen Menschen.

Eine kritische Analyse des Artikels 11 "Of the Justification of Man" legt bereits die Vermutung mehr als nahe, daß das Menschenbild der anglikanischen Kirche - zumindest, was diesen maßgebenden Artikel betrifft - kaum von dem der Reformation abweicht. Ein positiveres Verständnis als das reformatorische hätte die ausschließliche und rigorose Sprache dieses Artikels wohl schwerlich ermöglicht. Diese offensichtliche Gegebenheit vermag sogar die Interpretationskunst eines Newmans zunächst nicht zu übersehen, denn auch er beginnt seine Betrachtung über den natürlichen Menschen mit der, wie er sich ausdrückt, "strong language of the Homilies".[49] Diese Homilien, neben den 39 Artikeln die wichtigsten Werke für die Lehrausrichtung der anglikanischen Theologie und Kirche, zeichnen ein wahrhaft reformatorisches Menschenbild. Gemäß dieser Ausführungen sind wir, wie auch Newman zitiert, seit dem Sündenfall Adams

> "corrupt and naught, without any spark of goodness in us, without any virtuous or godly motion, the image of the devil, firebrands of hell and bondslaves to the devil, having in ourselves no one part of our former purity and cleanness; but being altogether spotted and defiled, and nothing else but a lump of sin." 50

Von postlapsarischen Restbeständen oder Formulierungen, die so etwas andeuten, etwa einer potentia oboedientialis oder einem desiderium naturale ist hier keine Rede, im Gegenteil, der Mensch wird als Abbild des Teufels bezeichnet, in welchem nicht mehr ein Teil der schöpfungsgemäßen Reinheit vorhanden ist. Dieser Rigorismus, der in Einklang steht mit Artikel 11 und die Sprache der Reformatoren eher noch forciert als abschwächt, wird nun von Newman wie manche übrigen anglikanischen Dokumente zugunsten der eigenen Vorstellungen aufgelockert. Obgleich die Homilie das Menschenbild darstellt als

"without any spark of goodness", möchte Newman aus dieser Kennzeichnung nicht die Folgerung gezogen wissen, es werde hier die postlapsarische Natur des Menschen als reines Übel charakterisiert. Diese scharfe Aussage sei nicht im Widerspruch zu der Annahme, im Menschen könnten auch viele hochstehende Gedanken und Wünsche verborgen liegen, und er sei auch zu vornehmen, wohltätigen und weisen Handlungen fähig. Einerseits sucht Newman die Strenge des für ihn bindenden Werkes zu unterstreichen, löst sie aber dann durch seine Interpretation nahezu bis zur Bedeutungslosigkeit auf. Was von der Schärfe der Aussage noch übrigbleibt, ist dies:

> "Now these fearful words, however true, do not imply that our original nature is pure evil, as Satan's now is, though even to Satan's nature, left to itself, it assuredly tends; they are not inconsistent with an admission that the natural man may have many high thoughts and wishes, and may love and do what is noble, generous, beneficent, courageous, and wise.." 51

Was von der totalen Schwarz-Weiß-Zeichnung der Homilie verbleibt, erweist sich somit lediglich als ein Hang, eine Tendenz zum Bösen, die aber nicht notwendig zum Übel selbst führen muß, sondern nur dann, wenn sie sich selbst überlassen wird.

Fragen wir nun, in welcher Weise Newman die positiven Eigenschaften im natürlichen Menschen vorgegeben sieht und vor allem, welche Art an Wirksamkeit er ihnen zubilligt. Seiner Überzeugung nach hat der Mensch trotz des Sündenfalles auch Prinzipien, die, in sich betrachtet, zwar gut sind, aber dennoch von einer sündhaften Beschaffenheit. Was immer daher der Mensch auf Grund dieser besseren Prinzipien auszurichten vermag, ist stets durchzogen von einer gewissen Qualität des Üblen, die Gott nicht angenehm ist und unsere besten Dienste leicht zu profanen Handlungen werden läßt. Der Satz des Paulus "Die im Fleisch können Gott nicht gefallen" behält somit doch seine Gültigkeit.

> "These(i.e. the good principles of man) do not exist by themselves in their unmixed nature, as if we could act on them and nothing but them, whatever might be their worth if so exerted; but though good, viewed in themselves, still they are, in fact and as found in us, of a sinful nature. All that we do, whether from better principles or from worse, whether of an indifferent

> nature or directly moral, whether spontaneously, or habitually, or accidently, all is pervaded with a quality of evil so odious to Almighty God, as to convert even our best services almost into profanations; or, in the expressive words of St.Paul, 'They that are in the flesh cannot p l e a s e God'." 52

Man könnte nun versucht sein zu meinen, im Grunde habe Newman nichts von dem Rigorismus der Homilie geleugnet, da er die sog. guten Prinzipien, die er allerdings über die Homilie hinausgehend im natürlichen Menschen vorzufinden glaubt, lediglich als abstrakte Eigenschaften bezeichnet und ihnen keinerlei direkte Wirksamkeit zugesteht. Die Folgerung wäre daher nicht als völlig unbegründet zurückzuweisen, auch in dem Newman'schen Interpretationsversuch bleibe die Schärfe des anglikanischen Dokumentes ungebrochen erhalten. Indes, so naheliegend diese Mutmaßung auch zu sein scheint, so geht sie doch in die Irre, wie sofort deutlich werden wird. Newman ist nämlich der Überzeugung, daß diese guten Prinzipien des natürlichen Menschen, so wenig sie auch realiter bewirken können, dennoch bei dem Rechtfertigungsprozeß nicht ohne Einfluß bleiben, d.h. daß sie von Gott als gut angerechnet werden. Wenn Gott Menschen wie "Jael, Naaman and Sarepta", die Newman stellvertretend für die Menschen schlechthin ansieht, die Gunst seiner Gnade erweist, so tut Gott das nicht nur auf Grund der Verdienste Christi, sondern a u c h in Anbetracht der wenn auch nur im Abstrakten guten Neigungen, die trotz allem im Menschen angelegt sind. Die 'guten Prinzipien' erweisen sich somit trotz ihrer Schwäche im entscheidenden Moment schließlich doch als außerordentlich bedeutungsvoll:

> ".. and if He vouchsafed to admit them (i.e. Jael, Naaman and Sarepta) to any measure of His favour, He did so from respect to the merits of that Atonement which was to be made, and in consideration of those good feelings, - good in the abstract, not in the concrete - , which lay in their souls, only a precious metal in the ore, or as generous liquor or sweet fruit in corruption." 53

Mit diesem Zitat dürfte deutlich geworden sein, daß die Newman'sche Interpretation sich nicht nur durch eine kaum wahrnehmbare Nuance von der ursprünglichen Intention der Homilie unterscheidet. Was zunächst als eine unbedeutende Hinzufügung angesehen werden mochte, enthüllt sich plötzlich als ein theologisches

Argument von allergrößter Bedeutsamkeit,das m.E. den Aussagegehalt der Homilie verändert,ja verleugnet.Zwar sieht auch Newman den Menschen als total verderbt an,oder versucht doch,sich dieser Auffassung zu nähern,aber im Menschen schlummern auch gewisse Neigungen zum Guten,die trotz ihrer Dürftigkeit die Rechtfertigung mitbeeinflussen.Falls nun,wie im folgenden zu zeigen sein wird,diese inclinatio ad bonum durch die göttliche Gnade in irgendeiner Weise noch gefördert und unterstützt wird,dann ist der Mensch unter der Gnade sehr wohl in der Lage,etwas Positives und Reales zu seiner Rechtfertigung zu tun.Damit aber bekennt Newman sich zu einem Menschenbild,welches sowohl den 39 Artikeln der anglikanischen Kirche als auch der reformatorischen Theologie völlig widerstreitet.Eine so geringfügig erscheinende Abweichung in der Interpretation hat somit theologisch sehr relevante Folgen.

bb) Die Bedeutung der Taufe.

Die Anrechnung der "good principles" bei der Rechtfertigung darf, wie im vorstehenden Abschnitt deutlich wurde,nicht so verstanden werden,als sei der natürliche Mensch von sich aus in der Lage,etwas zu seiner Rechtfertigung beizutragen;Gott erkennt vielmehr mit ihrer Berücksichtigung an,daß trotz der großen Verworfenheit des Menschen auch gewisse positive Neigungen in ihm stecken,wenn diese auch nie ganz zum Durchbruch gelangen.Diese göttliche Anerkennung von kaum wahrnehmbaren positiven menschlichen Eigenschaften kann,da es zu einer völlig guten Tat selten kommt,nicht als ein Verdienst des Menschen bezeichnet werden, sondern ist als Akt der Gnade zu verstehen.Trotz seiner unterschiedlichen Auffassung über das Bild des natürlichen Menschen urteilt Newman daher zunächst in Einklang mit der reformatorischen Theologie,daß der Mensch in seinem natürlichen Zustand aus eigener Kraft nicht durch Gehorsam gerechtfertigt werden kann.Es ist aber,so meint Newman,eine gänzlich anders geartete Frage,ob er nicht m i t der Hilfe des heiligen Geistes Werke zu seiner Rechtfertigung vollbringen kann.Diese Ansicht bejaht Newman mit Nachdruck,und damit dürfte auch der letzte Grund dafür ersichtlich sein,warum er so kategorisch an der Existenz gewisser guter Anlagen .....

im natürlichen Menschen festhält: die Rechtfertigung des Sünders ist nicht nur etwas Externes, sondern vor allem ein interner Vorgang, da die göttliche Gnade an die Spuren anknüpft, die trotz des Falles noch keimhaft im Menschen angelegt sind; der Einfluß der Gnade hilft ihm das zu tun, was er seiner Natur gemäß gern tun will, aber aus eigener Anstrengung nicht tun kann.

> "That in our natural state, and by our own strength, we are not and cannot be justified by obedience, is admitted on all hands, agreeably to St.Paul's forcible statements; and to deny it is the heresy of Pelagius. But it is a distinct question altogether, whether w i t h the presence of God the Holy Ghost we can obey unto justification; and, while the received doctrine in all ages of the Church has been, that through the largeness and peculiarity of the gift of grace we can, it is the distinguishing tenet of the school of Luther, that through the incurable nature of our corruption we cannot. Or, what comes to the same thing, one side says that the righteousness in which God accepts us is inherent, wrought in us by the grace flowing from Christ's Atonement, the other says that it is external, reputed, nominal, being Christ's own sacred and most perfect obedience on earth, viewed by a merciful God as if it were ours." 54

Mit diesen Worten ist der Gegensatz zur reformatorischen Theologie thetisch herausgestellt: mit Hilfe der göttlichen Gnade kann der Mensch auch durch Gehorsam gerechtfertigt werden.

Fragen wir nun genauer, in welcher Weise die Gnade Gottes dem Menschen zuteil wird, mit deren Einfluß er seine Rechtfertigung mitzugestalten vermag.

Die protestantische These, den Glauben als alleinige Instrumentalursache der Rechtfertigung zu bezeichnen, steht mit dieser ihrer Exklusivität nach dem Verständnis Newmans in Verneinung und Widerspruch zu den christlichen Tugenden, die ebenfalls nicht bedeutungslos für die Rechtfertigung sind, wie geistiges Leben, Liebe, Hoffnung, Vertrauen. Es ist ein Mangel der reformatorischen Theologie, das Wesen auch dieser Tugenden als Eigentümlichkeit, Handlung und Gewohnheit des menschlichen Geistes zu verkennen:

> "Still, when it (i.e.faith) is called the sole instrument of justification, it must stand in contrast with them (i.e. spiritual life, love, hope, trust), and be contemplated in itself, as being one certain property, habit, or act, of the mind." 55

Die minutiöse Untersuchung der Aufgabe des rechtfertigenden Glaubens hätte die Reformatoren nicht davon abhalten dürfen, die Bedeutung dieser Tugenden für die Rechtfertigung ebenso gründlich zu erfassen. Die anglikanische Theologie ist dem Urteil Newmans zufolge diesem Fehler nicht verfallen. Zur Begründung seiner Auffassung zitiert er einen Satz aus einer Homilie, wonach der Glaube

> "doth not shut out repentance, hope, love, dread, and the fear of God, to be joined with faith in every man that is justified; but it shritteth them out from the office of justifying." 56

Der letzte Satz dieses Zitates hätte Newman eigentlich bedenklich stimmen sollen, ob die Homilie hier wirklich so anders als ~~schiedlich zu~~ die reformatorischen Position urteilt. Ohne diese Frage jedoch überhaupt zu stellen, überlegt er, worin die erwähnten Tugenden ihre letzte Ursache haben und gelangt zu der für ihn sehr wichtigen Folgerung,

> "that the instrumental power of Faith cannot interfere with the instrumental power of Baptism." 57

Der Fehler der protestantischen These liegt somit vornehmlich darin, die Bedeutung der Taufe für die Rechtfertigung nicht erkannt zu haben. Welches ist aber die Aufgabe der Taufe?

Mit der Taufe werden alle die Gnadengaben übermittelt, welche der Glaube für die Seele fortwährend sichert und erhält. Man könnte daher, wie Newman zunächst meint, die Taufe als die Hand des Gebers bezeichnen und den Glauben als die Hand des Empfängers, jedoch läßt diese Definition, so fügt er hinzu, außer acht, daß die Taufe nur einmal vollzogen wird, die Rechtfertigung dagegen ein Status ist und wahrer Glaube beständig. Die Rechtfertigung benötigt somit ein fortwährendes "Instrument", wie es der Glaube sein kann, jedoch die Taufe nicht. Beide, Taufe und Glaube, haben somit je ihr eigenes Amt für das Werk der Rechtfertigung: die Taufe zur Zeit ihrer Vollziehung, während sie dem Menschen die Güter zuteilt, mit deren Hilfe er ein zu seiner Errettung wahrhaft verdienstvolles Leben führen kann, und der Glaube für die darauf folgenden Zeiten, um die übermittelten Gnadengaben zu erhalten. Der Glaube bringt daher nichts eigentlich Neues, sondern bewahrt nur das, was die Taufe bereits

gewährt hat. Infolgedessen müssen wir in dem Sakrament der Taufe das primum instrumentum der Rechtfertigung erblicken, während der Glaube diesem gegenüber zweitrangiger Natur ist, ihm untergeordnet, da er es lediglich repräsentiert. Die protestantische Auffassung von dem Glauben als alleiniger Instrumentalursache der Rechtfertigung geht somit schon per definitionem in die Irre, denn die Taufe ist die instrumentale, der Glaube dagegen nur die erhaltende Ursache der Rechtfertigung.

> "..Baptism might be the hand of the giver, and Faith the hand of the receiver. However, this is not the exact relation of faith to baptism, as is plain, for this reason, - that Baptism occurs but once, whereas justification is a state, and faith 'abides'. Justification, then, needs a perpetual instrument, such as faith can be, and Baptism cannot. Each, then, has its own office in the work of justification; Baptism at the time when it is administered, and faith ever after, Faith secures to the soul continually those gifts, which Baptism in the first instance conveys. The two(58) Sacraments are the primary instruments of justification; faith is the secondary, subordinate, or representative instrument. Or we may say, varying our mode of expression, that the Sacraments are its instrumental, and Faith its sustaining cause." 59

Diesen Sätzen zufolge ist der reformatorischen Theologie entgegenzuhalten, daß man den Glauben eben nicht als einen eigenständigen ~~und abgeschlossene~~ Begriff des menschlichen Geistes betrachten darf, sondern daß er vielmehr die Taufe und die mit ihr geschenkten Gnadengüter repräsentiert und daher auch von ihr seine Autorität erhält. Glaube rechtfertigt also auf Grund der Taufe, denn es ist der Glaube des Getauften und Wiedergeborenen, des Gerechtfertigten. Rechtfertigender Glaube geht nicht der Rechtfertigung voraus, aber Rechtfertigung kommt vor dem Glauben, und macht ihn rechtfertigend. Die protestantische Auffassung, die in dem Glauben das alleinige instrumentum sieht, das vor der Taufe rechtfertigt, nicht nachher, wird von Newman nachdrücklich abgelehnt.

> "Faith, then, being the appointed representative of Baptism, derives its authority and virtue from that which it represents. It is justifying because of Baptism; it is the faith of the baptized, of the regenerate, that is, of the justified. Justifying faith does not precede justification ; but justification precedes faith, and makes it justifying. And here lies the

> cardinal mistake of the views which are now in esteem. In those views faith is considered as the sole instrument, not after Baptism but before; whereas Baptism is the primary instrument, and causes faith what it is and otherwise is not, giving it power and rank, and,as it were, constituting it its own successor." 60

Die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung übersieht, daß mit der Vollziehung der Taufe Gott bereits die Rechtfertigung des Menschen ausgesprochen hat, und der Glaube daher nur insofern rechtfertigend ist, als er das Taufgeschehen durch die Lebenszeit hin sichert und die Erinnerung daran wachhält, welche große Gnade dem Menschen schon widerfahren ist. Seine eigentliche Funktion und Aufgabe erhält der Glaube erst durch den Akt der Taufe, ohne den er niemals rechtfertigen kann. Das Defektive der reformatorischen Auffassung hat seine letzte Ursache in der mangelnden Erkenntnis, daß der Taufe im Rechtfertigungsprozeß die höchste Autorität zukommt und jede Außerachtlassung dieses Tatbestandes dem Glauben eine Aufgabe aufbürdet, die er gemäß der göttlichen Absicht überhaupt nicht zu bewältigen vermag. Wie anders soll die Aussage des Paulus verstanden werden, wenn er die Christen als Tempel des hl.Geistes bezeichnet?

> "What is common to all Christians, as distinguished from good men under other dispensations, is that, however the latter were justified in God's inscrutable resources, Christians are justified by the communication of an inward, most sacred, and most mysterious gift. From the very time of Baptism they are temples of the Holy Ghost." 61

Somit ist die reformatorische Lehre schließlich noch mit einem zweiten, ebenfalls sehr verhängnisvollen Fehler behaftet: sie verkennt nicht nur die der Taufe gegenüber dem Glauben gebührende Prärogative, sondern sie übersieht auch die sehr bedeutungsvolle Tatsache, daß mit der Taufe dem Menschen die Gabe und Unterstützung des hl. Geistes zuteil wird, mit deren Hilfe er aktiv an seiner Rechtfertigung mitarbeiten kann. Nur dank dieser Erkenntnis allein jedoch wird die Aktivität des Menschen nicht lahmgelegt, knüpft die Gnade doch an das an, was schon in ihm keimhaft an Gutem angelegt ist, was er jedoch aus eigener Kraft nicht durchführen kann. Diese Ohnmacht aber wird durch die Gabe des hl. Geistes beseitigt, so daß einer lebendigen Zusammenarbeit zwischen göttlicher Gnade und dem durch diese Gnade bestärkten menschlichen Eifer nichts mehr im Wege

steht. Trotz allem liegt auch hier kein Verdienst des Menschen vor, denn dieser bleibt sich stets bewußt, daß er auch die Möglichkeit seiner Mitarbeit allein der Gnade Gottes verdankt.

> "But if it be vouchsafed, neither Protestant nor Romanist ought to refuse to admit, and in admitting to agree with each other, that the presence of the Holy Ghost shed abroad in our hearts, the Author both of faith and of renewal, this is really that which makes us righteous, and that our righteousness is the possession of that presence." 62

Mit dem Akt der Taufe und dem damit verbundenen gnadenhaften Geschenk der Präsenz des hl. Geistes wird dem Menschen die Möglichkeit gegeben, nun aus eigener Kraft Gott zu gehorchen.[63] Wenden wir uns nun der Frage zu, wie sich Newman die co-operatio zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Wirksamkeit im einzelnen vorstellt.

cc) Die Rechtfertigung des Sünders durch Gehorsam.

Das Taufgeschehen, so sahen wir im vorstehenden Abschnitt, berechtigt zu der Folgerung, daß der Mensch durch Gehorsam gerechtfertigt wird.

> "We speak of being baptized with God's grace; and thus we may allowably say that we are justified or accepted by obedience." 64

Diese Fähigkeit, theoretisch sogar im natürlichen Menschen noch erkennbar, wird durch das Gnadengeschenk der Taufe derart gefördert und unterstützt, daß Reinheit des Herzens und des Geistes, Gehorsam in Wort und Tat nicht nur intendierte, aber unerreichte Ziele bleiben, sondern zu einer Wirklichkeit werden, die unsere Rechtfertigung bestimmt.

> "Cleanness of heart and spirit, obedience by word and deed, this alone can constitute our justification." 65

Es ist demzufolge verkehrt, im Sinne der Reformation eine Lehre von einer aliena justitia aufzustellen und zu behaupten, der Mensch werde nur durch die Imputation der justitia Christi gerechtfertigt, denn was der Mensch benötigt ist das Vermögen, Gott mit seiner eigenen Person zu gefallen, und gerade diese Fähigkeit wird ihm gnadenhaft übermittelt.

"The one thing we need is the ability to please God, or to be righteous; and it is God's gift." 66

Die Möglichkeit, Gott in manchen Dingen zu gefallen - von einem permanenten Zustand wagt selbst Newman nicht zu sprechen -, ist somit gleichbedeutend mit der Erkenntnis, daß der Mensch dadurch auch schon in Gottes Augen als gerechtfertigt gilt, es auch tatsächlich ist.

So sehr Newman hier die Mitwirkung des Menschen herausstreicht, so sehr ist er trotz allem im gleichen Zusammenhang bemüht, jeglichen Verdienstgedanken fernzuhalten, denn er fügt hinzu: selbst wenn wir alle Werke des Gesetzes tun, sind wir dennoch unnütze Diener und können nichts als unser Verdienst beanspruchen. Da aber der Schöpfer sich herabläßt, den Dienst seiner Kreatur huldvoll anzunehmen, vermögen wir trotzdem sein Wohlgefallen durch unseren Gehorsam zu erringen. Obwohl die göttliche Vollkommenheit weit über der unsrigen steht, wird Gott dennoch durch unsere Taten verherrlicht und wir zugleich dadurch gerechtfertigt, wenn auch seine Gunst, die sich in dieser Wechselbeziehung manifestiert, den Wert unserer Tätigkeit bei weitem übersteigt.

"Of course, even though we did all that the Law commanded, we should after all be but unprofitable servants, and could claim nothing on the score of merit; but, since the Great Creator deigns to accept the service of his creatures, we should, as giving it, be pleasing Him by our obedience. In the same sense then in which it can be said that God is g l o r i f i e d by o u r obedience, though His perfection is infinitely above the need of it, so can it be said that we are j u s t i f i e d by o u r obedience, though His favour is infinitely beyond the value of it." 67

Durch unseren Gehorsam bezeugen und verkünden wir die uns durch Gott widerfahrene Gnade, und da der Schöpfer geneigt ist, dieses Bemühen zu akzeptieren, spricht er uns mit diesem Anerkennen zugleich gerecht; obgleich auch die letzte Ursache unseres Handelns in seiner Gnade begründet liegt, ist es dennoch die Spontaneität der eigenen Tätigkeit (our obedience!), die uns zum Gehorsam führt.

Newman versucht nun, seine These unter Berufung auf die Schrift zu bekräftigen. Allerdings darf man hierbei, wie er nachdrücklich betont, nicht in den Fehler der Luther'schen

Theologie verfallen und nur wenige Texte losgelöst von ihrem Zusammenhang betrachten.

> "Now for the truth of these representations we are referred to Scripture, and that not to one or two texts only, detached from their context, as in the case of the Lutheran view of the subject." 68

Die Schrift, gesehen in ihrer Gesamtheit, belegt eindeutig die Fähigkeit des Menschen, Gott aus eigener Kraft zu gefallen. Psalmisten, Propheten und Apostel sind sich einig im Bezeugen der Gabe Gottes, derzufolge der Mensch Gott annehmbar zu dienen vermag; dem Menschen ist eine tatsächliche, reale Gunst widerfahren, eine wahre Substanz und Macht, die ihn zur eigenen Tätigkeit erfolgreich anspornt.

> "Scripture in its various portions conspires together as a whole to this simple doctrine: From first to last what Psalmists long after, and Prophets promise, and Apostles announce as given by Almighty God, is one and the same, the capacity of serving God acceptably, or the gift of righteousness, not a shadow but a substance, not a name but a power, not an imputation but an inward work." 69

Was im Alten Bund ersehnt und verheißen wurde, ist mit dem Christusgeschehen endlich wahr geworden, indem der Mensch jetzt wirklich die Zusicherung erhalten hat, das göttliche Gebot aus eigenem Vermögen erfüllen zu können. Newman unternimmt sogar den Versuch, zur Stütze seiner Auffassung den Apostel Paulus geltend zu machen.

Auch Paulus spreche immer wieder nicht von einer äußeren, d.h. bloß angerechneten Gerechtigkeit, sondern von einer inneren, d.h. selbst erlangten, erlangt durch eigenes Wollen und Tun. Diese Fähigkeit schreibt Paulus dem Einfluß des heiligen Geistes zu, der es uns ermöglicht, den Anforderungen des Gesetzes endlich gerecht zu werden. Newman interpretiert Paulus nicht nur dahingehend, daß der Mensch unter der Gnade Dinge vollbringen kann, die der Mensch unter dem Gesetz nicht vermag, sondern er leitet davon ab die sehr folgenreiche These, daß die Werke unter der Gnade mit zur Rechtfertigung beitragen. In der Hilfe des hl. Geistes sieht er einmal das Zeichen der Annahme des sündhaften Menschen durch Gott, zum anderen jedoch eine Aufforderung an den Menschen,nun nicht einfach in dem neuen Zustand des Geistes zu leben, sondern außerdem mit diesem

neuen Leben bei seiner Rechtfertigung mitzuhelfen, sie vielleicht gar selbst zu erfüllen. Die Gabe des Geistes bedeutet somit einerseits zwar das Ja Gottes zum Menschen trotz seiner Sündhaftigkeit, aber auch die offene Möglichkeit, nun aus eigener Kraft die Sünden abzulegen, und sich so selbst zu rechtfertigen. Es steht daher der Folgerung nichts mehr im Wege, daß der Mensch unter der Gnade sich selbst rechtfertigt.

> "St. Paul again and again speaks of our justification as being not from without but from within, from God indeed as its origin, but through our own hearts and minds, wills and powers. He attributes it to the influences of the spirit working in us, and enabling us to perform that obedience to the Law, towards which by ourselves we could not take a single step." Unter Anführung von Röm. 8,1-4 interpretiert Newman die Sätze des Paulus wie folgt: "Can words be stronger to prove that the Righteousness of the Law is not abolished under the Gospel, is not fulfilled by Christ only, but by Him as the first-fruit of many brethren, by us in our degree after Him, that is, by Him in us, tending day by day towards that perfection which he manifested from the first? Can words more conclusively show that Gospel righteousness is obedience to the Law of God, wrought in us by the Holy Ghost?" 70

In den Aussagen der hl. Schrift findet Newman, wie die vorausstehenden Sätze veranschaulichen, seine These bestätigt, daß die Rechtfertigung des Sünders nichts anderes ist als der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz, den zu erfüllen der Mensch durch die mitwirkende Kraft des hl. Geistes durchaus in der Lage ist; selbst Paulus stimmt dieser Auffassung zu, der doch von Luther geradezu als Kronzeuge für seine eigene, defektive Lehre angeführt wird.

Bestärkt durch diese seine Schriftinterpretation hält Newman nun umso mehr an seiner Gegenthese fest, daß der Mensch unter der Gnade Gott angenehm ist, nicht nur durch die Anrechnung des Gehorsams Christi, sondern durch eigenen Gehorsam, er demzufolge auch durch selbstverdienten Gehorsam gerechtfertigt wird.

> "Now it is plain, from St.Paul, that the regenerate please God, not merely by the imputation of Christ's obedience, but by their own obedience: by t h e i r obedience therefore are they justified." 71

Insofern also gesagt werden kann, daß der Mensch befähigt ist, Gott zu gefallen mit dem was er ist und war er tut, mag auch

daran festgehalten werden, daß er sich selbst rechtfertigt.

> "So far as they (i.e. the regenerate) are enabled to please Him by what they are and what they do, so far may they be said, through His secret grace, to justify themselves." 72

Die protestantische Lehre von der Rechtfertigung ist abzulehnen, weil sie verkennt, daß Christus uns mit seinem Sühnetod die Gabe übermittelt hat, ihm durch uns selbst zu gefallen.

> "He has imparted to us the capacity of pleasing Him," 73

dies ist, in einem Satz formuliert, die Erkenntnis Newmans, die er der reformatorischen Auslegung entgegensetzt.

Die hier in Grundzügen wiedergegebene Auffassung Newmans über die Mitwirkung des Menschen mit der Gnade erscheint noch nicht hinreichend gegen den Vorwurf gesichert, als werde hier der menschlichen Wirksamkeit zuviel, wenn nicht gar alles zugeschrieben, während der Einfluß der Gnade sich darauf erstrecken könnte, dem Menschen lediglich die Möglichkeit der Tat zu verleihen, die Faktizität der Handlung jedoch dem eigenen Entschluß überlassen bleibt. Wenn Newman erklärt

> "we are actually righteous and pleasing to Him in a state of grace," 74

so möchte tatsächlich in Erinnerung der vorstehenden längeren Zitate der Eindruck entstehen, als werde die Macht der Sünde entschieden vermindert und der Zusatz "in a state of grace" erweise sich als eine rhetorische Floskel ohne größere Bedeutung. Newman mag diesen möglichen Einwand selbst gefühlt haben, denn er unterläßt es nicht, nochmals nachdrücklich zu betonen, daß auch in dem Zustand der Gnade noch viel Übel im Menschen verbleibt. Dank des Einflusses des hl. Geistes aber wird die "Quelle der Bitterkeit und Unreinheit so sehr ausgetrocknet", daß wir von nun an Gottes Zorn und Verdammung entgehen und ihm durch unsere besseren Taten wohlgefällig sind. Der hl. Geist ist es, der uns in gleicher Weise dem Zugriff der Sünde enthebt, wie wir als natürliche Menschen unter ihrer Macht gefangen waren. Von Natur aus waren wir zwar nicht völlig dem Bösen verfallen, aber trugen einen Fluch in uns, der auch unsere besten Taten vergiftete; die Gnade indessen hilft uns, das zu forcieren, was noch an Gutem in uns ist, und das zu bekämpfen, was

auch jetzt noch an Sünde in uns bleibt. So wie von Natur aus die Sünde die Oberherrschaft in uns führte, trotz dessen, was an schöpfungsgemäßer Reinheit noch in uns war, so triumphiert nun die Gnade in uns, was auch immer an Sünde uns noch anhaftet.

> "Not that there is not abundant evil still remaining in us, but that justification, coming to us in the power and 'inspiration of the spirit', so far dries up the fountain of bitterness and impurity, that we are forthwith released from God's wrath and damnation, and are enabled in our better deeds to please Him. It places us above the line in the same sense in which we were before below it. By nature we were not absolutely devilish, but had a curse within us which blighted and poisoned our most religious offerings; by grace we are gifted, not with perfection, but with a principle hallowing and sweetening all that we are, all that we do righteously, sustaining, hiding, and (in a sense) pleading for what remains of sin in us, 'making intercession for us according to the will of God'. As by nature sin was sovereign in us in spite of the remains of heaven, so now grace triumphs through righteousness in spite of the remains of sin." 75

Aus sich selbst heraus vermag der Mensch nichts, alles, was er tut, verdankt er, so scheint es, der göttlichen Gnade. Dieser Tatbestand darf nicht außer acht gelassen werden, wenn Newman nun abschließend erneut unterstreicht, daß wir durch die Gnade nicht nur zur Wahrheit und Heiligkeit geführt werden, sondern zu einer freien, unbeeinflußten co-operatic mit Gott. Die göttliche Gnade ent - fesselt den Willen, der durch den Sündenfall gebunden war,und gibt dem Menschen somit die Möglichkeit zurück, diese göttliche Gnade selbst entweder anzunehmen oder auch zurückzuweisen. Entschließt sich der Mensch zum Gehorsam, so tut er dies nicht als Werkzeug, sondern aus freien Stücken (as free agents), wird er doch nicht dazu gezwungen, da er sich ebenso gut hätte anders entscheiden können. Es versteht sich für Newman von selbst, daß ein solcher Gehorsam aus freiem Entschluß Gott wohlgefälliger ist als eine Hingabe unter Zwang.

> "We can do nothing good of ourselves, with God's grace we can do what is good. This is what I have been hitherho saying; but this is not all, - w i t h His grace we are gifted not only with the capacity of being led into truth and holiness, but with the power of co-operating with Him. God's grace unfetters the will which by nature was in bondage, and thus restores to us the faculty of accepting or rejecting that grace itself. It enables us to obey, not as instruments merely, but as free agents, who, while

> they obey, are not constrained to obey, except that they choose to obey; and whose obedience is for that reason more pleasing to God, as proceeding more entirely from themselves, 'not by constraint', but 'willingly and heartily'." 76

Die Intention der Newman'schen These, die er der reformatorischen Lehre entgegensetzt, kann nach diesen Worten nicht mehr dunkel sein. Er begnügt sich nicht mit der Aussage, der Mensch unter der Gnade vermöge die Werke zu vollbringen, die schon das Gesetz von ihm gefordert hat, nein, Newman sagt darüber hinausgehend: dank der Gnade gibt es eine ungezwungene, freie co-operatio zwischen Gott und Mensch; die Werke, die er 'in dem neuen Zustand des Geistes' tut, tragen zu seiner Rechtfertigung mit bei. Wenn auch der Mensch aus sich heraus keine einzige gute Tat bewerkstelligen kann, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß es eine echte und freie Zusammenarbeit des Menschen mit der Gnade gibt, und daher die Behauptung keine Häresie darstellt, daß die Rechtfertigung in unseren eigenen Werken besteht, und nicht in der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. So sehr Newman einerseits bemüht ist, jeglichen Verdienstgedanken auszuschalten, so sehr hält er aber auch daran fest, daß die menschlichen Werke "a concurrent cause" zur Imputation bilden. Er versteigt sich schließlich zu der Formulierung, daß ohne eine solche Zusammenarbeit zwischen göttlicher Gnade und menschlicher Wirksamkeit die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi nichtig ist, d.h. die Geltung der Imputationslehre letztlich abhängig ist von dem Ausmaß der menschlichen Mitarbeit. Im Anschluß an das vorstehende Zitat führt Newman nämlich aus:

> "It does not follow from this, that there is any one good thought, word, or deed of ours, which proceeds from ourselves only (77), and which we present to God a s ours; but the circumstance that in such acceptable offerings as w e render to Him, there has been a co-operation o n o u r p a r t , has proved a reason, over and above those already mentioned, why justification has been said t o c o n s i s t i n o u r s e r v i c e s , n o t in God's imputation; those services forming a concurrent cause of that imputation being ratified. W i t h o u t s u c h c o - o p e r a t i o n , t h a t i m p u t a t i o n w o u l d b e v o i d." 78

Die Imputation der Gerechtigkeit Christi, das muß der schwerwiegenden Bedeutung dieser Folgerung halber noch einmal nachdrücklich

hervorgehoben werden, ist nur dann gültig und uns nur insofern von Nutzen, als unsere eigene co-operatio hinzukommt.

> "Our concurrence in being justified is a necessary condition of His justifying." 79

Ergibt sich hieraus nicht die zwingende Konsequenz, daß in der Theologie Newmans der Mensch unter der Gnade seine Rechtfertigung in eigenen Händen hält?

dd) Der Newman'sche Kooperationsschematismus in reformatorischer Sicht.

Hans Joachim Iwand hat einmal das Verhältnis des Menschen zum Worte Gottes mit den zutreffenden Sätzen formuliert:

> "Wird es so dargestellt, als wäre Gottes Wort eine dem Menschen, seinen Hoffnungen und Wünschen gemäße, ihnen gleichsam entsprechende Wahrheit, so ist von vornherein erwiesen, daß wir es hier nicht mit Gottes Wort zu tun haben. In dieser Anpassung des Wortes an den Menschen und sein Wesen sieht Luther geradezu das durchgängige Kennzeichen aller Häresie." 80

Nun wird niemand leichtfertig die Behauptung aufstellen, die oben dargelegte Position Newmans sei letztlich nichts anderes als der Versuch, die Botschaft des Wortes dem Menschen anzugleichen, jedoch müssen wir uns ernsthaft die Frage vorlegen, ob seine These von der Rechtfertigung durch Gehorsam dem Iwand'schen Einwand ganz zu entgehen vermag.

Die scharfe Sprache der Homilie über den Zustand des postlapsarischen Menschen, die in ihrer gesamten Intention die reformatorische Auffassung durchaus widerspiegelt,[81] wird von Newman derart abgeschwächt, daß von ihrem ursprünglichen Rigorismus wenig übrigbleibt. Das Festhalten Newmans an den sogen. 'guten Prinzipien' des natürlichen Menschen, wenn auch nur im abstrakten Bereich, legt vielmehr den Schluß nahe, daß sein Menschenbild eher dem des Tridentinums ähnelt, das ebenfalls eine totale Korruption des Menschen leugnet und viel mildere Formulierungen gebraucht wie "in deterius commutatum" oder "ad peccatum inclinat".[82] Diesen tridentinischen Definitionen entspricht es doch wohl, wenn Newman die Aussage der Homilie, die den Menschen bezeichnet als "the image of the devil" und "firebrands of hell, nothing else but a lump of sin",[83] so interpretiert, als sei die menschliche Natur dennoch nicht ohne

positive Eigenschaften und durchaus auch zu verdienstvollen Leistungen fähig.[84] Es bedarf zu diesem Punkt keiner ausführlichen Beweisführung, daß eine derartige Vorstellung mit der Auffassung der reformatorischen Theologie wenig gemein hat, zumal wenn man die Folgerungen betrachtet, die Newman seiner Umdeutung, man darf schon sagen Verfälschung des ursprünglichen Textes entnimmt: Da seiner These zufolge diese guten Neigungen, so wenig sie auch realiter vermögen, dennoch bei der Rechtfertigung von Gott als gut angerechnet werden, verfällt die Newman'sche Position in eben den Irrtum, den Luther mit seiner Lehre gerade zu bekämpfen suchte. Das nach reformatorischem Verständnis Verkehrte dieser Gedankenführung ist darin zu sehen, daß Newman sich hier den Willen Gottes in der Richtung des eigenen Wünschens und Wollens denkt und somit letztlich aus der Wirklichkeit Gottes einen Gott den eigenen Vorstellungen entsprechend kreiert. In diesem Vorgehen aber, das zwischen der Absicht Gottes und der des Menschen nur graduelle Unterschiede erblickt, die aber ihrer Intention zufolge beide gleichgerichtet sind, sieht Luther gerade die Vernichtung Gottes, die annihilatio Dei.[85] Das Wort Gottes trifft den Menschen nicht in Anknüpfung, sondern in Widerspruch; wo immer eine Übereinstimmung gemutmaßt wird, ist für Luther die Häresie am Werk:

> "Verbum enim, quod predicant heretici, suave placentiam eis parturit, sicut volunt. Volunt autem summam pietatem (ut sibi videtur). Ac sic stat apud eos sensus eorum integer et voluntas viva. Quia non contra nec supra quam cogitant, sed secundum quod cogitant, venit ut iam velut equales vel etiam iudices sicut verbi. Sed vere verbum Dei, si venit, venit contra sensum et votum nostrum. Non sinit stare sensum nostrum, etiam in iis, que sunt sanctissima, sed destruit ac eradicat ac dissipat omnia." [86]

Hier ist von irgendwelchen "guten Prinzipien" oder postlapsarischen Restbeständen keine Rede mehr, die Verbindung zwischen Gott und dem Menschen ist durch den Fall völlig abgerissen, einen Anknüpfungspunkt gibt es nicht mehr. Das Zugeständnis Newmans, auch nach seiner Meinung würden unsere besten Taten durch den Einfluß des Übels zu profanen Handlungen pervertiert, erweist sich letztlich als irrelevant und bedeutungslos, wenn er im gleichen Zusammenhang an den guten Neigungen auch nur im Abstrakten festhält und ihnen sogar einen Einfluß auf die Rechtfertigung

einräumt. Der Einspruch jeder reformatorisch bedingten Theologie gegen eine derartige Auffassung muß noch mit Nachdruck wiederholt werden, wenn wir sehen, welche anthropologischen Argumente Newman aus dem Sakrament der Taufe und der Gabe der Präsenz des hl. Geistes für den Menschen herleitet.

Wie erinnerlich, lief sein Einwand gegen die Reformation darauf hinaus, daß der Protestantismus die Bedeutung der 'anderen' christlichen Tugenden, wie geistiges Leben, Liebe, Hoffnung, Vertrauen in ihrer notwendigen Zugehörigkeit zum rechtfertigenden Glauben verkennt.[87] Es handelt sich hierbei also um die Gaben, die dem Menschen mit der Vollziehung der Taufe zuteil wurden.[88] Sogar Melanchthon hatte gesagt, "et hanc virtutem (i.e. dilectionem) et plerasque alias adesse oportere"[89], und auch die Homilie hatte betont, daß der Glaube "doth not shut out repentance, hope, love, dread, and the fear of God."[90] Ist somit der Vorwurf Newmans gerechtfertigt, ist das reformatorische Glaubensverständnis wirklich zu unvollständig oder zu einseitig, schließt es, um seine Terminologie zu verwenden, diese 'anderen Tugenden' per definitionem aus?

Ich darf in Entgegnung zu diesen Einwänden zunächst noch einmal daran erinnern, was oben über den Vorwurf der mangelnden Liebe in der protestantischen Lehre ausgeführt wurde; so wenig gesagt werden kann, die Liebe sei nicht in der reformatorischen Rechtfertigungslehre inbegriffen, so wenig kann das von den hier genannten 'Tugenden' gefolgert werden, die doch gerade in dieser Liebe ihren Ursprung finden.

Sowohl Melanchthon als auch die betreffende Homilie betonen deutlich genug, daß der Newman'sche Einwand unbegründet ist, Wenn Melanchthon nämlich in dem diesbezüglichen Zusammenhang fortfährt "non intellegatur nos propter virtutis istius dignitatem .. recipi"[91], und die Homilie ihren in Frage kommenden Passus beendet mit den Worten "but it (i.e. justifying faith) shritteth them (i.e. die anderen Tugenden) out from the office of justifying"[92], so heißt das doch nur eins: diese Gaben haben, da sie notwendige F o l g e n des rechtfertigenden Glaubens sind, nicht aber seine V o r a u s s e t z u n g , keinen Einfluß auf die Rechtfertigung selbst. Soviel in der Tat bringen beide Stimmen zum Ausdruck, aber doch keinesfalls mehr!

Welcher reformatorische Theologe würde zu behaupten wagen, Glaube sei ohne Reue, ohne Liebe, ohne Gottesfurcht? Es ist aber doch etwas völlig anderes zu postulieren, diese christlichen Qualitäten könnten zusammen mit der Anrechnung der justitia Christi die Rechtfertigung mitbestimmen. Das allerdings hat die reformatorische Theologie immer verneint, und mit ihr verneint es die Homilie, aber Luther wurde nie müde hervorzuheben, daß tätige Liebe und die anderen von Newman vermißten Eigenschaften die unabdingbaren Folgen jedes echten Glaubens sind.[93]

Damit sind wir bei der Erörterung des Problems angelangt, welches hinter der Newman'schen Position zu stehen scheint, nämlich bei der Frage, warum er so kategorisch an den sogen. "remains of heaven" im natürlichen Menschen festhält.

Er tut dies, wie seine Argumente m.E. deutlich zeigen, deshalb, weil seiner These zufolge die Gnadengaben, die dem Menschen mit der Taufe zuteil werden, an das positiv anknüpfen, was noch an Gutem in ihm ist. Wenn nun die Gnade mithilft, so vermag er das zu vollbringen, was er zwar immer schon wollte, aber durch die Kraft des Bösen nicht konnte. Diese Theorie der Anknüpfung vertritt Newman, denn anders läßt sich m.E. der Satz nicht erklären:

> "As by nature sin was sovereign in us in spite of the remains of heaven, so now grace triumphs through righteousness in spite of the remains of sin."[94]

Wohl sagt hier Newman "die Gnade triumphiert", er sagt nicht "die menschliche activitas triumphiert", aber läuft seine ganze Auffassung nicht gerade darauf hinaus? Wie sollen wir es anders verstehen, wenn er erklärt, der Einfluß der Gnade führe uns nicht nur endgültig zum Guten, sondern befreie uns zugleich von der Knechtschaft des durch den Fall gebundenen Willens, so daß wir nun die freie Wahl haben, "as free agents" entweder zu gehorchen oder auch diese Gnade selbst zurückzuweisen?[95] Das kann doch nur heißen, daß der neue Gehorsam als solcher, falls er aus freiem Entschluß erfolgt, in der Hauptsache das Verdienst des Menschen ist, wenn auch die Möglichkeit der Entscheidung der Gnade zu verdanken ist; die Faktizität der Handlung gebührt hier allemal dem Menschen, da er sich ebenso gut hätte gegen den Gehorsam entscheiden können! Wie kann ich an dieser Deutung

Newmans zweifeln, wenn er immer wieder erhärtet, daß auch w i r Gott annehmbare Dienste leisten, daß sozusagen eine freie Partnerschaft existiert - "there has been a co-operation on o u r part"[96] -, also unsere Rechtfertigung zumindest auch in unseren Diensten besteht: "justification has been said to consist in o u r services"![97] Die letzten Bedenken an dieser Auslegung der Newman'schen Position sollten entschwinden, wenn er sich abschließend zu der Behauptung versteigt, die menschliche Aktivität sei ein "concurrent cause" zu der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, und diese sei nutzlos, falls die Mitarbeit seitens des Menschen ausbleibt. Der Sühnetod Christi vermag den Menschen nur dann zu erlösen, das ist die geradezu titanische These Newmans, falls der Mensch nicht die freie co-operatio versagt. "Our concurrence in being justified is a necessary condition of His justifying", erklärt Newman ohne Skrupel, denn "without such co-operation, that imputation would be void"[98].

Es würde m.E. mehr dazu gehören als die Interpretationsfähigkeiten eines Newman, um diese Sätze anders zu deuten, als es hier versucht wurde. Ich wage nicht zu behaupten, daß er mit dieser Auffassung nach seiner Konversion zur römischen Kirche dort auf offene Ohren fand, aber niemand wird bezweifeln können, daß dies seine Lehre ist, und, wie Heinrich Fries, der wohl neben Werner Becker der bedeutendste deutsche Newmankenner überhaupt ist, einmal bemerkt hat, hatte Newman nach seinem Übertritt an seiner grundsätzlichen theologischen Konzeption nichts Wesentliches zu korrigieren.[99] Dürfen wir aus dieser Aussage eines sachkundigen Theologen entnehmen, daß die katholische Kirche die Rechtfertigungslehre Newmans akzeptiert?

Diese Frage zu beantworten kann jetzt nicht meine Sache sein, wenngleich die Vorstellung einige Mühe kostet, daß auch nach römischem Verständnis der Mensch seine Rechtfertigung letztlich in eigenen Händen hält, daß es von seiner Mitarbeit abhängen soll, ob die Anrechnung der Verdienste Christi wirklich von Nutzen ist.

Aus reformatorischer Sicht bleibt wenig hinzuzufügen. Der Kardinalfehler des Newman'schen Kooperationsschematismus, den zu vermeiden das erklärte Ziel der Rechtfertigungslehre Luthers gewesen ist, ist darin zu sehen, daß hier der Wille zum Guten bereits im natürlichen Menschen keimhaft voraus-

gesetzt wird, und sein Unvermögen lediglich in der Schwäche liegen soll, die der an sich gute Wille durch den Einfluß der Sünde erleidet. Die Gnade ist dann nichts anderes als die Kraft, welche die ursprünglich guten Absichten bestärkt und den Menschen dann doch noch das tun läßt, was er immer schon wollte.

Hans Joachim Iwand hat demgegenüber klar betont, daß nach reformatorischem Verständnis der Mensch trotz vieler guter Taten niemals seinen Willen zu ändern vermag, sondern auch in den guten Werken bestrebt ist, Gott gegenüber seine eigene Gerechtigkeit zu behaupten.[100] Gerade in seinen guten Taten erblickt er ein Verdienst, und da er die Gnade benötigt, um hier wirklich zum Ziel zu gelangen, wird diese geradezu zum Postulat erhoben. Darin aber sieht Luther die Zerstörung ihres Wesens[101], denn für ihn gilt, wie Iwand schreibt:

> "Die Gnade ist wirklich nichts als Gnade, Geschenk, Angebot, freie Liebe Gottes. Sie schließt keine Forderung in sich, sie ist Ziel, nicht Zweck zu einem - ihr übergeordneten Ziel." 102

Diesen Vorwurf müssen wir der Newman'schen Position entgegenhalten, daß in seiner Lehre die Gnade das übergeordnete Ziel hat, den Menschen zur eigenen Gerechtigkeit anzuspornen und somit die aliena justitia Christi zu verleugnen. Andererseits kann Newman diesen Einwand seiner Auffassung zufolge überhaupt nicht als solchen empfinden, denn es ist seine erklärte Absicht, durch seine Lehre dem Menschen zur Aufrichtung einer eigenen Gerechtigkeit zu verhelfen.

Für diese Theorie aber kann Newman keinen reformatorischen Zeugen geltend machen, auch seine Paulusinterpretation geht hier, wie schon angedeutet, in die Irre[103], und so darf mit Werner Becker abschließend gesagt werden:

> "Das Prinzip der Mitwirkung mit der Gnade entsprach dem praktisch gerichteten Geist Newmans von Anfang an so sehr, daß er in diesem Sinne niemals ein konsequenter Protestant gewesen ist." 104

2. Die Unzulänglichkeit der reformatorischen Imputationslehre

a) Die Kritik Newmans

Die Darlegung der scharfen Kritik Newmans an dem reformatorischen Sola-Fide-Verständnis sowie seines unbedingten Festhaltens an der Möglichkeit einer Rechtfertigung auch durch Gehorsam machte deutlich, daß alle seine Einwände ein Kriterium gemein haben, nämlich die Verneinung einer exklusiven Geltung der Lehre von der aliena justitia des Sünders, d.h. der Auffassung, die in der Anrechnung der Verdienste Christi den alleinigen Grund der Rechtfertigung erblickt. Da nach der festen Überzeugung Newmans der Mensch durch die Mitwirkung mit der Gnade den "Ausgang" seiner Rechtfertigung zumindest mitbeeinflußt, wenn nicht sogar selbst bestimmt[105], muß sich sein Argwohn naturgemäß auch gegen eine Lehre richten, die nicht nur von einer co-operatio nichts wissen will, sondern derzufolge der Mensch selbst bei der Anrechnung der opera Christi nicht im eigentlichen Sinn gerecht i s t, weil er, wie Newman meint, nur als gerecht gilt, lediglich gerecht gesprochen wird, ohne es letztlich zu sein. Die Imputationslehre besagt[illegible], ihrer Bezeichnung entsprechend, nach dem Verständnis Newmans lediglich eine G e r e c h t s p r e c h u n g des Sünders, ohne ihn jedoch wirklich auch gerecht zu m a c h e n; diese illegitime Vereinseitigung ist es, welche den Widerspruch des anglo-katholischen Kontrahenten herausfordert, und seine diesbezügliche Kritik zeigte sich bereits an den bisher gebrachten Zitaten, wenn auch nicht immer mit gleicher Intensität.[106]

Obwohl seine betreffenden Einwände im Vergleich zu den schon dargelegten kaum wesenhaft neue Elemente bringen dürften - die Ablehnung der Sola-Fide-Lehre impliziert nicht ohne Notwendigkeit auch einen Gegensatz zur Imputationslehre -, so ist dennoch das Newman'sche Urteil über die reformatorische Rechtfertigungslehre erst dann ganz zu ermessen, wenn auch dieser Punkt zumindest in Kürze skizziert worden ist.

Beginnen wir wieder mit einer Darstellung dessen, wie Newman selbst sich das reformatorische Imputationsverständnis vorstellt: dank des Sühnetodes Christi darf der Glaube die Verdienste Christi beanspruchen, als wären sie seine eigenen, Gott

in seiner Gnade sieht die Werke Christi an, als wären sie die des Sünders, und spricht dem Menschen damit die Rechtfertigung zu, die Christus alleine verdient hat; dieses Glaubensverständnis schließt keineswegs die Notwendigkeit von eigenen guten Werken aus, aber bewahrt vor der Gefahr, diese zur Aufrichtung einer Selbstgerechtigkeit zu mißbrauchen.

> "It follows that, by a strong figure, Faith may be said to c l a i m the promissed blessings, as if it were meritorious, that is, by virtue of the intimate correspondence and sympathy between it and Christ. Hence we may be said to be justified, not only by or through faith, (as our Article words it) but on a c c o u n t of faith; for faith is absorbed into its Object, of which it is but the outward receptacle, and consequently the symbol and representative. And in this sense faith is considered by Luther and his followers as imputed to us for righteousness, by a mode of speech; Christ really, who is spiritually present in the faith, and not the faith itself, being our sole and true righteousness, in which our acceptance with God consists." Newman sieht in dieser Auffassung eine Konsequenz der Sola-Fide-Lehre, denn er fährt fort: "And here additional light is thrown upon the statement as used by them, that we are justified by faith o n l y, faith not thereby excluding the necessity of good works, nor becoming meritorious, but the formula 'by faith only, not by works', meaning simply this, 'by the merit of Christ only, not of works, not even of faith'."
> 107

Die Hauptintention der reformatorischen Lehre ist hier m.E. von Newman genuin wiedergegeben worden, wenn auch nur die eine Seite: Christus ist das obiectum des Glaubens, der Glaube repräsentiert allein das und ist das, was er ist, nur auf Grund dessen, was Christus für den Menschen getan hat; allein im Ergreifen dieser Tatsache liegt die Rechtfertigung des Sünders begründet.

Auf erste Sicht scheint die Auffassung Newmans nicht im Widerspruch zu der reformatorischen zu stehen, denn auch er definiert die Rechtfertigung zunächst als ein Gerechtsprechen des Menschen durch Gott. Daß von einem Gerechterklären die Rede ist und nicht von einem Gerechtmachen, geht für Newman daraus hervor, daß der Sünder gerechtfertigt wird, also einer, der sündhaft g e w e s e n ist. Nun vermag nichts die vergangenen Zeiten zurückzubringen, oder Geschehenes zu Ungeschehenem zu machen, folglich kann die Vergangenheit nur insofern verändert

werden, indem sie als verändert erklärt wird. Mit der Rechtfertigung sieht Gott in seiner Gnade die Taten des Menschen als etwas an, was sie in Wirklichkeit nie gewesen sind, d.h. er e r k l ä r t uns gerecht trotz dem, was geschehen ist. In diesem Punkt besteht somit eine Übereinstimmung mit der reformatorischen Theologie: die Rechtfertigung bedeutet ein Gerechtsprechen des Menschen, da auch die göttliche Gnade die menschlichen Handlungen ansieht, als wären sie nicht geschehen, sie aber nicht zu wirklich ungeschehenen macht.

> "Justification is 'the glorious Voice of the Lord', declaring us to be righteous. That it is a declaration, not a making, is sufficiently clear from this one argument, that it is the justification of a sinner, of one who h a s b e e n a sinner; and the past cannot be reversed except by a c c o u n t i n g it reversed. Nothing can bring back time bygone; nothing can undo what is done. God treats us a s i f that had not been which has been; that is, by a merciful economy or representation, He says of us, as to the past, what in fact is other-wise than what He says it is." 1o8

Somit war es keine Irrlehre der Reformation, von dem forensischen Charakter der Rechtfertigung zu sprechen, denn diese ist wirklich etwas Nominales, eine Anrechnung der Gerechtigkeit trotz der vergangenen Sünden, und sie bezieht sich, wie Newman hinzufügt, insoweit auch auf die Gegenwart, als diese in irgendeiner Weise durch die Vergangenheit berührt wird; die Imputation der Gerechtigkeit befreit den Menschen folglich auch von der Last, welche ihm die Schuld der Vergangenheit noch gegenwärtig aufbürdet.

> "Righteousness, then, is a name, character, or estimation of righteousness vouchsafed to the past, and extending from the past to the present as far as the present is affected by the past. It is the accounting a person not to have that present guilt, peril, odiousness, ill-repute, with which the past actually burdens him." 1o9

Ich vermag zwischen den vorstehenden Ausführungen Newmans und der reformatorischen Position keinen grundsätzlichen Widerspruch zu finden. Es steht dahinter die in der protestantischen Theologie geläufige Vorstellung, daß die Gnade Gottes die Sünden des Menschen nicht aufhebt, sondern zudeckt, d.h. ihm die Gerechtigkeit Christi als die eigene anrechnet. Newman ist m.E. weit davon entfernt, den bleibenden sündhaften Charakter der

(vergangenen!) menschlichen Werke einzuschränken oder gar aufzuheben, vielmehr ist auch für ihn die Tatsache, daß die Sünden nicht zählen, allein der imputatio der justitia Christi zu verdanken.

Hat Newman somit die reformatorische Lehre hinreichend zutreffend und sogar zustimmend wiedergegeben, so müssen wir uns nun der Frage zuwenden, welche Mängel oder gar Fehler er dieser Auffassung trotz allem vorzuwerfen hat.

Seine Kritik hebt überraschenderweise an einem Punkt an, den er oben selbst befürwortet zu haben scheint; er faßt seine Einwände einmal sehr prägnant in dem einzigen Satz zusammen:

"To account and to make are perfectly distinct ideas." 110

An dieser kurzen Aussage läßt sich bereits ersehen, woraufhin seine Entgegnungen hinauslaufen, nämlich auf die Überlegung, ob die Schrift wirklich nur von einem Gerechtsprechen des Sünders etwas weiß, oder ob der Akt der Rechtfertigung nicht auch ein Gerechtmachen einschließt. In Newmans eigenen Worten ausgedrückt geht es also um das Problem,

"whether justification means in Scripture c o u n t i n g us righteous, or m a k i n g us righteous." 111

Im Zusammenhang mit dem zuvor Gesagten kann das nur heißen: zwar wird der Mensch für die vergangenen Sünden nur gerechtgesprochen, aber es ist eine andere Frage, ob die Rechtfertigung nicht auch eine Erneuerung in sich birgt, ihn von nun an also gerecht macht, d.h. zugleich, ihm die Kraft vermittelt, mit der Gnade ein gerechtes Leben zu führen.

Daß dies für Newman nicht mehr fraglich ist, sondern seine mit Nachdruck vertretene Überzeugung, wurde im vorstehenden Abschnitt bereits hinreichend dargelegt, so daß es sich jetzt erübrigt, die bekannten Argumente noch einmal zu wiederholen. Das soll daher nur insofern geschehen, als seine Kritik sich ausschließlich gegen die Imputationslehre selbst richtet.

Newman ist der Meinung, daß die Rechtfertigung das Gesetz nicht hinwegnimmt, nicht nur eine Anrechnung bedeutet, nicht nur einen äußeren Vorgang, nicht nur eine Veränderung des göttlichen Handelns am Menschen, sondern zugleich eine innere Wandlung und Erneuerung, einen wirklichen Besitz seiner Gnade,

welche die Kraft verleiht, die Quelle des Verderbnisses im menschlichen Herzen zu vernichten und der Anforderung des Gesetzes zu gehorchen.

> "T h i s i s what we have to pray for, - not to have the Holy Law taken away, not to be merely accounted to do what we do not do, not a nominal change, a nominal righteousness, an external blessing, but one penetrating inwards into our heart and spirit, joints and marrow, pervading us with a real efficacy, and wrapping us round in its fulness; not a change merely in God's dealing towards us, like the pale and wan sunshine of a winter's day, but (if we may seek it) the possession of Himself, of His substantial grace to touch and heal the root of the evil, the fountain of our misery, our bitter heart and its inbred corruption." 112

Die reformatorische Lehre erweist sich somit auch in der Hinsicht als defektiv, als sie verkennt, daß die Rechtfertigung des Menschen durch Gott, indem sie die Verdienste Christ anrechnet, auch gerecht m a c h t, und daher den Menschen mit einer realen Wirksamkeit ausstattet. Die vollständige Lehre muß beide wesentlichen Elemente zusammen enthalten: Indem Gott gerecht spricht, macht er zugleich gerecht.

> "If He counts righteous, it is by making righteous, if He justifies, it is by renewing." 113

Die Auffassung Newmans, die er der reformatorischen Lehrausrichtung ergänzend und korrigierend zur Seite stellt, läßt sich nun in wenigen Worten zusammenfassen: zwar bedeutet der Terminus 'rechtfertigen' zunächst ein 'gerecht erklären', schließt aber zugleich ein 'gerecht machen' ein. Was im abstrakten Bereich als ein Gerechtsprechen definiert werden mag, bewirkt der Natur der Sache nach eine aktuale Rechtfertigung. Rechtfertigung bedeutet an sich eine imputatio, eine Anrechnung, beinhaltet aber trotzdem mehr, nämlich eine wirkliche Erneuerung.[114] Wird diese für Newman entscheidend wichtige Seite der Imputationslehre, nämlich die effektive, wie im Protestantismus nur verkürzt oder überhaupt nicht zur Geltung gebracht, so ist die 'bloße' Anrechnung der justitia Christi allein ohne Nutzen für den Menschen. Die Imputation ist nur dann sinnvoll und nur dann nicht ohne Wirkung, wenn ein wahres Gerechtmachen den Menschen zu wahrhaftigem Gehorsam führt.[115]

"I would explain the distinction I am drawing, thus; - to 'justify' m e a n s in itself 'counting righteous', but includes u n d e r its meaning 'making righteous'; in other words, the sense of the t e r m is 'counting righteous', and the nature of the t h i n g denoted by is m a k i n g righteous. In the abstract it is a counting righteous, in the concrete a making righteous." 116

Newman bleibt somit seiner schon angedeuteten Position treu: die reformatorische Lehre ist nur insofern zutreffend, als die Imputation bezeichnet eine Anrechnung der Gerechtigkeit Christi für die v e r g a n g e n e n Sünden; sie ist hingegen unzureichend, als sie die mit der Rechtfertigung erfolgte Umwandlung des Menschen leugnet oder nicht wahr haben will. "Indem Gott den Menschen gerecht spricht", so führt Newman im Anschluß an ein Wort Bellarmins aus, "macht er ihn zugleich gerecht, denn das Urteil Gottes ist ein wahrhaftiges."[117] Im Gegensatz zur reformatorischen Theologie muß daher gesagt werden; die Rechtfertigung bedeutet nicht nur die Verkündigung eines vergangenen Tatbestandes, oder ein Zeugnis für die gegenwärtige Lage, noch die Ankündigung einer zukünftigen, geschweige denn ist sie das, was Luther und seine Schule glauben, nämlich eine Verkündigung dessen, was weder war , noch ist, noch sein wird. Rechtfertigung meint vielmehr die Ursache eines Seins, das früher nicht gewesen ist, aber von nun an ist. Der Schluß der Reformation, die Rechtfertigung durch die Imputation der justitia Christi sei so zu verstehen, daß der Mensch nicht nur nicht gerecht gewesen ist, sondern auch nie gerechtfertigt sein wird, erweist sich daher als eine Fehlspekulation. Ist es nicht paradox zu behaupten, so wendet Newman ein, daß eine Sache nicht ist, weil Gott sagt, daß sie ist, d.h. ist die Annahme nicht widerspruchsvoll, daß die Gerechterklärung des Menschen durch Gott gerade besagen will, der Mensch sei nicht gerecht? Ist in diesem Falle die göttliche Anrechnung nicht eine contradictio in adiecto? Liegt der Ruhm seiner Gnade, die den Menschen rechtfertigt, darin begründet, daß er ihn ungerechtfertigt läßt? Stellt das Akzeptieren unseres Gehorsams durch Gott wirklich eine Schranke für seine Gnade dar, weil die eigenen Werke den Menschen zur Aufrichtung einer Selbstgerechtigkeit verleiten könnten? Ist es nicht eine Wahnvorstellung zu glauben, die

einzige Sicherung unserer freien und verdienstlosen Aufnahme durch Gott liege in der Aufrechterhaltung der Lehre begründet, daß auch nach der Rechtfertigung unsere Herzen Gott abgewandt bleiben? Diese kritischen Fragen sind es, die Newman der reformatorischen Theologie anklagend und einwendend entgegenhält:

> "Our justification is not a mere declaration of a past fact, or a testimony to what is present, or an announcement of what is to come, - but it is the c a u s e of that being which before was n o t, and henceforth i s. Strange it is, but such is the opinion of one of the two schools of divinity which have all along been mentioned (i.e. the Lutheran), that God's calling us righteous implies, not only that we have not been, but that we never shall be, righteous. Surely it is a strange paradox to say that a thing is not because He says it is; that the solemn averment of the Living and True God is inconsistent with the fact averred; this His accepting our obedience is a bar to His making it acceptable, and that the glory of His pronouncing us righeous lies in His leaving us unrighteous. Surely it is a paradox to maintain that the only safeguard of the doctrine of our being accepted freely and without price, is that of our hearts being left odious and offensive to God." 118

Aus diesen Worten geht erneut hervor, daß Newman seine im vorstehenden Abschnitt dargelegte Auffassung bekräftigt: Zwar ist die Rechtfertigung eigentlich (properly) etwas Externes - und insofern ist die reformatorische Lehre zutreffend - , aber darüber hinaus besteht sie außerdem in Gehorsam, den zu erfüllen der Mensch durch die Mitwirkung mit der Gnade in der Lage ist. Die Gründe, die Newman zur Stütze seiner These heranführt, können nun nicht mehr zweifelhaft sein: die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi und schriftgemäßer Gehorsam bilden letztlich eine Einheit; weil dem so ist, vermag der Mensch auch seine Rechtfertigung mitzugestalten; und schließlich das Hauptargument Newmans: diese menschliche Mitarbeit ist zugleich eine notwendige Bedingung dafür, daß die göttliche Anrechnung nicht umsonst geschieht.

> "For these reasons, then, though justification properly means an act external to us, it may be said to consist in evangelical obedience; first, because obedience is one with God's imputation by association; next, because they are one in fact, since He implants in part within us the very thing which in its fulness He imputes to us; and, lastly, because our concurrence in being justified is a necessary condition of His justifying." 119

Dies ist in knappen Zügen das Urteil und die Entgegnung Newmans zur reformatorischen Imputationslehre. Die Darlegung hat ergeben, daß seine Kritik in Einklang steht mit seiner Auffassung über die Möglichkeit einer Rechtfertigung auch durch Gehorsam. Ist diese These nämlich einmal akzeptiert - und daran lassen die Newman'schen Ausführungen nicht den geringsten Zweifel -, dann ist damit implizit jede Vorstellung von einer Anrechnung der Gerechtigkeit nach reformatorischem Verständnis negiert. Das Zugeständnis, für die vergangenen Sünden sei die imputatio unerläßlich, ist nicht sehr weitreichend, wenn der Akzent sich offensichtlich auf die Werke verlagert, nahezu sogar ausschließlich ruht, welche der Mensch n a c h der Rechtfertigung vollbringt; der Wert dieser geringfügigen Übereinstimmung wird noch vollends dadurch herabgemindert, wenn die Mitarbeit des Menschen zur unabdingbaren Voraussetzung für die Geltung der imputatio erklärt wird.

Dessen ungeachtet ist Newman der unerschütterlichen Überzeugung, mit seiner Vorstellung von der Rechtfertigung das gegeben zu haben, was die gegnerische Auffassung nicht behaupten sollte, nämlich eine echte Lehre, die der Mensch gebrauchen und anwenden kann. [120] Die reformatorische Lehre muß daher mit Nachdruck zurückgewiesen werden, denn sie stellt ein privates, zweideutiges und unschriftgemäßes System dar, das die christliche Freiheit verfälscht, die Sakramente entwürdigt und den Sühnetod Christi zu einer wirkungslosen Angelegenheit werden läßt. Hier sucht sich zweifelsohne eine neue, eine falsche Verkündigung einzuschleichen, die aber die wahre Lehre nicht verdrängen kann, welche der Zustimmung von 15 Jahrhunderten gewiß ist. [121]

Zum Abschluß sei es gestattet, die ablehnende und kritische Antwort Newmans auf die reformatorische Position nochmals in einem längeren Zitat zusammenfassend zu wiederholen. Diese Worte, wie auch viele der vorstehenden, geben zudem deutliche Hinweise darauf, was noch über die fragwürdige Genauigkeit seiner Kenntnis bezüglich der reformatorischen Theologie zu sagen sein wird.

> "Reputed justification was the gift of the Law; but grace and truth came by Jesus Christ. Away then with this modern, this private, this arbitrary, this unscriptural

> system, which promising liberty conspires against it; which abolishes Christian Sacraments to introduce barren and dead ordinances; and for the real participation of the Son, and justification through the Spirit, would, ot the very marriage feast, feed us on shells and husks, who hunger and thirst after righteousness. It is a new gospel, unless three hundred years stand for eighteenhundred; and if men are bent on seducing us from the ancient faith, let them provide a more specious error, a more alluring sophism, a more angelic tempter, than this. It is surely too bold an attempt to take from our hearts the power, the fulness, the mysterious presence of Christ's most holy death and resurrection, and to soothe us for our loss with the name of having it." 122

> "It is perfectly intelligible to say that Christ's obedience is the procuring, or the meritorious cause of righteousness; but to say that our present state of being accounted righteous is nothing else than the fact of Christ's having obeyed the Law eighteen hundred years since, if literally taken, is like saying that our animal life consists in the creation of Adam, or that the pangs of guilt consist in the fall of Satan, which are words without meaning." 123

b) Das Urteil Newmans in reformatorischer Sicht

Die selbst für Newman ungewöhnlich scharfe und ablehnende Sprache erfordert noch eine kurze Erwiderung hinsichtlich der Frage, inwieweit seine Auffassung der reformatorischen Imputationslehre überhaupt gerecht wird. Hier ist nun sofort entgegenzuhalten, daß sein Haupteinwand, die protestantische Lehre kenne nur ein Gerechtsprechen des Sünders, nicht aber zugleich ein Gerechtmachen, nicht zutrifft. Es ist vielmehr die feste Überzeugung Luthers, daß Gott mit dem Akt der Rechtfertigung dem Menschen sein eigenes Wesen, d.h. aber seine eigene Gerechtigkeit mitteilt. Ich stimme Paul Althaus zu, der diesen göttlichen Gnadenakt mit den Worten beschreibt:

> "Diese Gerechtigkeit Gottes, die Gott dem Menschen gibt, bedeutet auch bei Luther nicht nur eine neue Wertung des Menschen, nämlich die Schuldfreiheit, sondern eine neue Wirklichkeit, ein neues Wirken." 124

Wenn daher Newman schreibt "If He counts righteous, it is by making righteous, if He justifies, it is by renewing"[125], so stellt dieser Satz nicht, wie Newman glaubt, eine Antithese zur reformatorischen Theologie dar; er wird vielmehr von dieser bestätigt, da auch sie lehrt, daß Gott mit der Rechtferti-

gung an dem Anteil gibt, was er selber hat.

> "Debemus autem justitiam et aequitatem intelligere non internam Christi solum, qua ipse justus et aequus est, sed opera ejus, quibus justificat et rectificat populos, et gratiam ejus, qua illis justitiam et aequitatem largitur." 126

Infolgedessen ist der Auslegung Newmans zuzustimmen, daß die Rechtfertigung nicht nur einen externen Vorgang beschreibt, "an external blessing", sondern den Menschen tatsächlich mit einem neuen Wirken ausstattet, einer "real efficacy".[127] Christus selbst ist die Gerechtigkeit Gottes, und indem der Mensch, wie die Reformation sich gerne ausdrückte, den "Christus pro nobis" ergreift, wird dieser zugleich der "Christus in nobis", der in uns siegreich bleibt gegen die Macht der Sünde.[128] Um nochmals die Worte Newmans zu verwenden, so bedeutet auch nach reformatorischer Ansicht die Rechtfertigung "the c a u s e of that being which before was n o t, and henceforth i s."[129] Weil auch für Luther die Rechtfertigung besteht in dem Empfangen des 'Christus pro nobis' im Glauben, ist die Rechtfertigung auch Erneuerung. Die Reformation deutet somit den Terminus "justificare" ebenso wie Newman: Gerecht s p r e c h e n durch Sündenvergebung und Gerecht m a c h e n durch Erneuerung. Wie Luther im Großen Katechismus zur Auslegung des 2. Artikels erklärt, hat der Sühnetod Christi allein das Ziel,

> "daß er uns gewönne und zu seiner Herrschaft brächte, auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit."

Angesichts dieser Worte wird die Behauptung Newmans hinfällig, in der Lehre der Reformation sei von einer inneren Erneuerung keine Rede, im Gegenteil, Luther ward nicht müde zu betonen, daß die Macht der Sünde überwunden ist, da Christus in uns regiert und kämpft.

> "Justificari ista includit, fide scilicet propter Christum reputari nos justos; .. hanc fidem comitatur initium creaturae novae, et pugna contra carnis peccatum, quod eadem fide Christi et ignoscitur et vincitur." 130

Nach diesem Satz sollte es nicht mehr zweifelhaft sein, daß auch nach reformatorischem Verständnis die Rechtfertigung und

die damit geschenkte Glaubensgemeinschaft mit Christus sowohl die Vergebung der Sünden als auch zugleich ihre Überwindung bedeutet, denn mit der Rechtfertigung vollzieht sich eine Neuschöpfung des Menschen.[131]

Der Haupteinwand Newmans, den er in dem Satz zusammenfaßte "To account and to make are perfectly distinct ideas"[132], d.h. die mangelnde effektive Seite der Rechtfertigungslehre, die er der Reformation zur Last zu legen suchte, wird dieser somit in keiner Weise gerecht, denn wo Newman leidenschaftlich Anklage erhebt, findet er nur freudige Zustimmung. Wenn er den Satz zu formulieren vermag: "It is surely too bold an attempt to take from our hearts .. the mysterious presence of Christ's most holy death and resurrection, and to soothe us for our loss with the name of having it"[133], so kann dem nur noch entgegengehalten werden, daß seine wirkliche Kenntnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre alles andere als gründlich war. Seine Kritik mag eine relative Berechtigung darin finden, daß schon zu Lebzeiten Luthers in der Tat aus naheliegenden Gründen der forensische Charakter der Rechtfertigungslehre immer mehr, der effektive immer weniger betont wurde. Diese gewisse Wandlung in der formalen Lehrausrichtung, historisch bedingt durch das Gegenüber zum römischen Rechtfertigungsverständnis, hat jedoch keinen wesentlichen Einfluß auf die reformatorische Theologie selbst, denn jeder, der den Luther der beiden Katechismen, der Kirchenlieder und der Schriftauslegung auch nur flüchtig kennt, muß zwangsläufig zu der Folgerung kommen, daß der Newman'sche Vorwurf den Reformator nicht trifft. Verstehen somit sowohl die Reformation als auch Newman trotz dessen gegenteiliger Annahme unter der Anrechnung der justitia Christi übereinstimmend ein Gerechterklären und zugleich ein Gerechtmachen, so tritt die unterschiedliche fassung jedoch sofort deutlich hervor, wenn wir beachten, wel Konsequenzen Newman aus dem Gerechtmachen des Sünders herle tet.

Schließt nach reformatorischem Verständnis der Glaube an Christus radikal jegliches Bemühen mit eigenen guten Werken etwas vor Gott gelten zu wollen, da es dann ein wahres gutes Werk geben kann, wenn der Mensch aufhört, Zweck und Ziel seines eigenen Wirkens zu sein, und gilt für jede

reformatorisch bedingte Theologie der Satz Luthers "Opera non faciunt personam, sed persona facit opera",[134] und ist so in aller Deutlichkeit die Erkenntnis ausgedrückt, daß kein menschliches Werk Gott beeinflussen kann, so steht demgegenüber die These Newmans, daß mit der Hilfe der Gnade der Mensch dennoch eigene verdienstvolle Werke zu vollbringen vermag. Newman wird daher kaum dem Satz Luthers zustimmen:

> "Justificati autem sic gratis, tum facimus opera, imo Christus in nobis facit omnia".[135]

Diese Aussage, welche die Tätigkeit nach der Rechtfertigung allein dem in uns wirkenden Christus zuschreibt, kann nicht das uneingeschränkte Ja Newmans finden, denn wenn er erklärt, "but to say that our present state of being accounted righteous is n o t h i n g e l s e than the fact of Christ's having obeyed the Law eighteen hundred years since"[136], so bekennt er mit diesem "nothing else", daß er der Lehre von der aliena justitia letztlich fremd gegenübersteht. Da Newman gegen die reformatorische Lehre einwendet, der Mensch müsse darum bitten, "not to have the Holy Law taken away"[137], so beruft er sich damit auf eine Vorstellung von der Gottesgerechtigkeit, die sich im Gesetz offenbart, wonach Gott als der gerechte Richter sozusagen jedem das Seine gibt. Dieser Weg des suum cuique wird jedoch mit dem Christusgeschehen aufgehoben, denn hier rechnet Gott dem Menschen an, was nicht sein ist, nämlich die fremde Gerechtigkeit Christi, und rechnet ihm nicht an, was sein ist, nämlich die eigene Sünde. Die Gerechtigkeit des Glaubens liegt somit jenseits aller Gesetzlichkeiten, und daher ist die These Newmans nachdrücklich abzulehnen, der Mensch könne durch seine mit Unterstützung des Geistes vollbrachten Taten seine Rechtfertigung sozusagen nachträglich [138] noch mitbeeinflussen. Die Ansicht Newmans, "that the Righteousness of the Law is not abolished under the Gospel, is not fulfilled by Christ only, but by Him as the first-fruit of many brethren, by us in our degree after Him" [139], degradiert den Rechtfertigungsprozeß zu einem bloßen Mechanismus, wonach Christus der 'zureichende Grund' unserer Rechtfertigung ist; sie steht zudem in Einklang mit der im vorstehenden Abschnitt dargelegten Auffassung über die Rechtfertigung durch Gehorsam.

Obwohl so Newman und auch die Reformation unter der Anrechnung übereinstimmend ein Gerechtsprechen und auch ein Gerechtmachen verstehen, wobei allerdings dieser consensus von Newman nicht erkannt wird, so hat dennoch die Rechtfertigungslehre, als ganzes betrachtet, in beiden Auffassungen ein völlig verschiedenes Gepräge. Es erübrigt sich, die bekannten Argumente noch einmal zu wiederholen. Die Newman'sche Deutung verkennt eben, daß die Gnade mehr ist als eine qualitas und die Sünde nicht nur eine dispositio. Hier gelten die beiden Sätze Luthers, die noch einmal abschließend auf den klaffenden Gegensatz der reformatorischen Theologie zur Newman'schen Position hinweisen.

> "Fides nisi sit sine ullis etiam minimis operibus, non iustificat, imo non est fides. - Impossibile est fidem esse sine assiduis, multis et magnis operibus." 14o

Es wird wiederum deutlich, wie wenig gerechtfertigt der Vorwurf Newmans ist, in der protestantischen Lehre sei Glaube nicht notwendig an die Liebe gebunden,ein Vorwurf, der offensichtlich alle anderen kritischen Einwände zur Folge hatte.

Die Darlegung der Newman'schen Rechtfertigungslehre möge damit als abgeschlossen gelten; ich hoffe gezeigt zu haben, daß der entschiedene Widerspruch Luthers und der reformatorischen Theologie sie ebenso treffen muß wie seinerzeit die römisch-katholische Lehre: sie **vermindert** die Macht der Sünde, indem sie sich das ursprüngliche Trachten des Menschen in der Richtung des göttlichen Wollens denkt und **wandelt** infolgedessen die freie göttliche Gnade in ein notwendiges Postulat. In dem System Newmans ist die Glaubensgerechtigkeit lediglich die Krönung und höchste Spitze der menschlichen Gerechtigkeit, eine Gerechtigkeit, die der Vorstellungskraft des Menschen nicht wesenhaft fremd erscheint, wenn er auch zu ihrer Erlangung der Hilfe der Gnade bedarf. Mit dieser Auffassung verkennt Newman den entscheidenden Grundansatz jeder reformatorischen Theologie, derzufolge die neue Glaubensgerechtigkeit ein totales Gegenbild aus einer anderen Welt darstellt. Die wahre Glaubensgerechtigkeit, das kann gegen Newman nicht deutlich genug betont werden, ist nicht, wie seine Zitate nahelegen, eine Tugend oder Eigenschaft, die man besitzen kann, die wir sozusagen in uns selbst darstellen können. Luther erkannte wohl

wie kaum vor ihm ein Theologe seit Paulus, daß in diesem Falle wieder die so bekämpfte pharisäische Selbstgerechtigkeit die Herrschaft antritt. Das starre Festhalten Newmans an der Geltung des Gesetzes ist für mich ein deutlicher Hinweis dafür, daß er die Gesetzesgerechtigkeit des Alten Bundes bewußt in seine Theologie einbezieht und somit auch nicht der Gefahr entgeht, die jener drohte.

Indem Newman eine Rechtfertigung durch Gehorsam lehrt, baut er gerade das Element in seine Lehre ein, welches die Reformation so nachdrücklich ablehnte: er fördert und bekräftigt den sündhaften Fehler des Menschen, sein Wesen immer wieder in seinen Werken herauszustellen; er wendet die Augen ab von dem, was Gott in Christus am Menschen getan hat und flüstert ihm zu, er, der Mensch, sei auch gut, und brauche es nur zu zeigen. Das Selbst des Menschen ist somit froh oder betrübt, jenachdem sein Werk gelingt oder nicht. Wenn Newman schließlich erklärt, "Without such co-operation, that imputation would be void" [141], den Erfolg der Rechtfertigung also wirklich von dem Ausmaß der eigenen Wirksamkeit abhängig macht, so führt von dieser These keine Verbindung mehr zu der aliena justitia der Reformation. So ähnlich die Aussagen in beiden Lagern bisweilen auch erscheinen mögen, in ihrem Grundansatz stehen sie sich diametral gegenüber. Die Rechtfertigungslehre Newmans, von ihm selbst als Ergänzung und Richtigstellung der reformatorischen gedacht, muß gerade aus reformatorischer Sicht als eine Verfälschung angesehen und daher bewußt zurückgewiesen werden. ~~Eine sich evangelisch nennende Kirche würde ihren Namen verleugnen, wollte sie die Lehre Newmans akzeptieren.~~

Newman schrieb sein Werk über die Rechtfertigung im Jahre 1836, ein Jahr bevor er seine Darlegung über die Via Media begann, welche eine exakte und klare Lehre über die Kirche aufzustellen suchte. Karl Gerhard Steck hat einmal sehr treffend bemerkt, man könne an der Vorstellung von einer sichtbaren, autoritativ und unfehlbar entscheidenden Kirche nur solange festhalten, als man zugleich eine 'erweichte' Lehre von der Rechtfertigung vertrete. [142] Die Newman'sche Theologie ist m.E. eine ausgezeichnete Bestätigung für diese Erkenntnis. Luther selbst

hatte bereits auf diesen wesensmäßigen Zusammenhang hingewiesen. Ich möchte daher dieses Kapitel beenden mit einer Aussage des Reformators, in der dieser ernsthaft ermahnt, den Artikel von der Rechtfertigung in Ordnung zu halten, da unter dieser Voraussetzung allein alle übrigen Artikel wohlbegründet seien. Von daher gesehen gewinnen die verschiedenartigen Einwände Newmans, die sich in den einzelnen Sachgebieten ergaben, eine innere Verbundenheit, und es wird zudem deutlich, daß sich nie eine Einheit mit einer Theologie wird herstellen lassen, welche in der Lehre von der Rechtfertigung eine abweichende Haltung vertritt. Alle kirchlichen Entscheidungen werden von den folgenden Sätzen ihren Ausgangspunkt nehmen müssen, und so findet denn auch die strikte Ablehnung der Newman'schen Lehrausrichtung hier ihre letzte Begründung:

> "Locus igitur Iustificationis, ut saepe moneo, diligenter discendus est. In eo enim comprehenduntur omnes alii fidei nostrae articuli eoque salvo salvi sunt reliqui."143

X. IST DIE THEOLOGIE NEWMANS WIRKLICH D I E WIDERLEGUNG DER REFORMATION?

Das Problem, welches sich mit dem Leben und Werk John Henry Newmans für jede nichtrömische Theologie und Kirche ergibt, besonders für die protestantische, hat W.H. van de Pol einmal mit den Worten angedeutet:

> "Die Frage läßt sich auf protestantischer Seite nicht einfach aus der Welt schaffen, indem man sagt, Newman sei schon von Anfang an 'römisch' und mithin niemals 'gut protestantisch' gewesen und hätte darum 'natürlich' römisch werden müssen." 1

Ich kann dieser Ansicht nur zustimmen, denn ein so formales und oberflächliches Urteil ist nicht angebracht für das Lebenswerk eines Mannes, der als Anglikaner das höchste, wenn auch manchmal umstrittene Ansehen seiner Kirche genoß, der sich so leidenschaftlich und hartnäckig mit der reformatorischen Position auseinandersetzte und dessen Bedeutung im römisch-katholischen Bereich seit seiner Ernennung zum Kardinal auch heute noch

ständig im Wachsen begriffen ist, wie ein Blick auf die immer noch ansteigende Newman-Literatur zeigt.[2] Wie sehr Newman gerade heute in der katholischen Kirche geschätzt wird, beweist u.a. der Aufsatz von Erich Przywara "Newman - möglicher Heiliger und Kirchenlehrer der neuen Zeit?", in dem wir von dem Beginn der Untersuchungen zur Kanonisation des berühmten Kardinals erfahren.[3] Sollten diese Verhandlungen zu dem erwarteten positiven Ergebnis führen, so ist damit Newmans Ernennung zum doctor ecclesiae, die ihn neben Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin stellen würde, nach der Ansicht Przywaras nur noch eine Frage der Zeit.[4] Angesichts dieser Tatsache muß die reformatorische Theologie zu der Position Newmans Stellung nehmen, der seiner eigenen Aussage zufolge dem Protestantismus von Hause aus grundsätzlich nicht fremd gegenüber stand, der also gleichsam aus den eigenen Reihen kam und sich dennoch für Rom und gegen Luther entschied. Die Entscheidung Newmans erweist sich als eine an den Protestantismus gerichtete Frage, der sich m.W. bisher noch kein evangelischer Theologe gewidmet hat. Eine Erwiderung aber wird zur unabdingbaren Notwendigkeit, wenn Erich Przywara Newman bescheinigt, daß seine Position zu bezeichnen ist

> "als wohl einzige Theologie, in der die Antwort auf Reformation und europäischen Idealismus gegeben ist",[5]

denn gegenüber Luther ist Newman

> "die einzige, innerlich positive Antwort"[6].

Stellen wir uns somit abschließend der Frage: ist die Theologie Newmans wirklich d i e Widerlegung der Reformation?

Das Ergebnis der in den vorstehenden Kapiteln versuchten Darlegung der Newman'schen Theologie in den wichtigsten Punkten legt die Vermutung nahe, daß Przywara etwas voreilig geurteilt hat. Newman selbst charakterisiert zwar im Jahre 1877 aus der Erinnerung seine Position um 1830 mit den Worten:

> "At that time I was on the whole Protestant in doctrine, with a growing disposition towards what is called the High Church" 7,

aber auch der Newman-Herausgeber Otto Karrer schreibt zu dieser

Anmerkung: "Hier muß Newman ein Erinnerungsfehler unterlaufen sein."[8] Sei es nun ein Erinnerungsfehler oder ein spätes, zweckbedingtes Wunschbild, so ergibt eine kritische Durchleuchtung seiner theologischen Konzeption von 1825 bis 1845 eindeutig, daß Newman, um mit Werner Becker zu sprechen, "niemals ein konsequenter Protestant gewesen ist."[9]

Wie ich in Kap. IV unter Heranziehung seiner anglikanischen Predigten der zwanziger und dreißiger Jahre sowie seines antireformatorischen Werkes über die Via Media einsehbar nachzuweisen suchte, hat Newman von Anbeginn seiner theologischen Tätigkeit den Grundsatz von der Schrift als alleiniger Glaubensquelle als unmöglich verworfen. Als bewußter Anglikaner der High Church Tradition und in Anlehnung an die Caroline Divines des 17. Jahrhunderts hat er sich in dieser seiner Ablehnung auf die Geltung der "catholic antiquity" berufen, und hat mit diesem Anerkennen einer neben und über der Schrift bestehenden regula fidei bereits implizit das römische Traditionsverständnis akzeptiert; in seinem Werk über die Entwicklung der christlichen Lehre drückt er das auch in aller wünschenswerten Deutlichkeit aus. Ist aber die Exklusivität der reformatorischen Schriftlehre einmal verlassen, wird die Schrift auf Grund ihres angenommenen mangelnden Lehrcharakters nur über die konkreten Definitionen der regula fidei zugänglich und verständlich, dann erscheint es naturgemäß willkürlich und unkritisch, sozusagen mit dem Ende der antiquity eine trennende Markierungslinie durch die Kirchengeschichte zu ziehen; es ist hingegen höchst folgerichtig und in Einklang mit der Entwicklungstheorie, nun auch die in den anschließenden Jahrhunderten erfolgten Lehrentscheidungen mit einzubeziehen, wie dies Newman auch ausdrücklich tut. Zudem ist es auch völlig konsequent, neben der Geltung der regula fidei eine sichtbare, autoritativ und unfehlbar entscheidende Kirche zu postulieren, denn es sind ja nur die Entscheidungen einer solchen Kirche, welchen die Bezeichnung "regula fidei" zukommt. Newmans Ablehnung der reformatorischen Schriftlehre sowie sein hierauf sich gründendes Traditions- und Kirchenverständnis bilden somit eine innerliche logische Einheit.

Ist die Urteilsweise Newmans in diesen wichtigen Fragen von Anfang an in bewußtem und begründetem Widerspruch zur

Reformation zu sehen,so zeigte seine Auffassung über die menschliche Erkenntnisfähigkeit,insbesondere seine Gewissenstheologie,daß er auch hier kaum auf reformatorischen Spuren wandelt.Die trotz des Falles noch vernehmbare Stimme Gottes im natürlichen Menschen,seine im Abstrakten guten Neigungen, die trotz ihrer Schwäche bei der Rechtfertigung eine so große Rolle spielen,die Aufwertung des Menschen ungeachtet seiner Korruption ,die freie Partnerschaft zwischen Gott und den Menschen, all das sind Elemente,die niemals in einer sich reformatorisch nennenden Theologie und Kirche ihren Ursprung und ihre Begründung haben.Newman glaubt der protestantischen Rechtfertigungslehre vorwerfen zu müssen,sie ermangele der Liebe,und zwar fehlt seiner Überzeugung nach die Liebe deshalb,weil sie hier nicht zum "joint instrument of justification" erklärt wird;die Geringschätzung,die Newman der Liebe als Frucht der Rechtfertigung entgegenbringt,macht deutlich,wie fern er der genuinen reformatorischen Theologie stets stand,m.a.W. wie wenig er von ihrer eigentlichen Intention erfaßt hatte.Wer die Rechtfertigungslehre Luthers mit den Worten abtun kann

> "He (i.e.Luther) found Christians in bondage to their works and observances;he released them by his doctrine of faith;and he left them in bondage to their feelings",1o

der darf nicht den Anspruch erheben ,daß sein Urteil als sachkundig und wohlbegründet anerkannt wird.Es ist hier der Ansicht Owen Chadwicks,sofern sie Newman betrifft,zuzustimmen,der über die fragwürdige Genauigkeit der Kenntnis,die Newman vom reformatorischen Protestantismus hatte,schreibt:

> "It cannot be said that either Froude or Newman did more than dabble in the history of the Reformation ,and neither was well qualified to make sound judgements upon the subject." 11

Tendierte die Neigung Newmans daher von Anfang an mehr zum Katholizismus als zum Protestantismus,so klingt die Meinung vieler katholischer Newmaninterpreten wenig überzeugen Newman habe bis kurz vor seiner Konversion eine bewußt antikatholische Gesinnung vertreten.So muß z.B. die Auffassung van de Pols "bis 1843 nahm Newman der Kirche von Rom gegenüber ei entschieden ablehnende Haltung ein" [12],als sachlich ungerecht fertigt zurückgewiesen werden,denn die Darlegung seiner

Position ergab, daß hiervon keine Rede sein kann. Sachlich viel richtiger und fundierter urteilt schon Otto Karrer, der über das Verhältnis des Anglikaners Newman zum Katholizismus sich wie folgt äußert:

> "Kurz, von 'Protestantischem' bleibt nur das Anglikanische (das freilich zugleich 'protestantisch' heißen kann): die Vorbehalte gegenüber Rom, dem Marien- und Heiligenkult und der volkstümlichen Vorstellung des Fegefeuers." 13

Selbst die "Apologia pro vita sua", die von der katholischen Newman-Literatur mit Vorliebe als Beleg herangezogen wird, wie antirömisch der anglikanische Newman gewesen sein soll, gibt keinen wirklich stichhaltigen Hinweis, daß sich die Opposition Newmans auch auf die in dieser Arbeit behandelten systematischen Fragen bezieht; was hier wirklich an Kritik am Katholizismus laut wird, richtet sich, wie Karrer richtig formulierte, in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle gegen 'volkstümliche Vorstellungen', die der insulare Brite über die römische Kirche pflegt, und die in der Tat meist wenig begründet sind.

Ist somit die Gegnerschaft zu Rom nur mehr äußerlich, so ist andererseits an der ausgesprochen antiprotestantischen Richtung Newmans nicht zu zweifeln. Daran gibt es nichts zu deuten, wenn Newman für die in der Reformation getroffenen Entscheidungen in einem Weheruf geradezu apokalyptische Strafen erfleht:

> "Wenn die Taten Israels und Jeroboams als Vorbilder dessen genommen werden dürfen, was später unter dem Evangelium in den vergangenen Jahrhunderten geschah, können wir dann daran zweifeln, daß Schisma, Neuerung in der Lehre, ein gefälschtes Priestertum, Sakrileg und Gewalttat so schreckliche und schreiende Sünden sind, daß es keine Strafe gibt, die für sie zu groß wäre, kein Wehe, von dem wir nicht erwarten müßten, daß es über die dort entstandenen Lehrsysteme und über das Geschlecht der Übeltäter hereinbrechen wird?" 14

Angesichts dieser Worte, die sich schon in einer frühen anglikanischen Predigt finden, und in Anbetracht dessen, was er in den systematischen Fragen speziell der Reformation entgegenzuhalten hatte, kann an der grundsätzlich antiprotestantischen Position Newmans nicht mehr gezweifelt werden.

Die Haltung Newmans gegenüber dem reformatorischen Protestantismus ist daher als sehr kritisch und scharf ablehnend zu bezeichnen. Wo er wirklich einmal in geringfügigen Problemen

zustimmt,wirkt oft gerade dieser consensus problematisch,da er hier meist die protestantische Auffassung "auch" gelten lassen will.Seine Gegenargumente erscheinen zumindest auf den ersten Blick stets einleuchtend,da sie das natürliche Empfinden des Menschen ungewöhnlich stark ansprechen und ihn leicht zu Folgerungen verleiten,über die der kritische Beschauer die Herrschaft zu verlieren droht.Die Meinung Chadwicks ist sicher nicht ohne Grund,daß Newman zu sehr die polemische Auseinandersetzung liebte und zu sehr von der Rechtmäßigkeit seiner eigenen Position durchdrungen war,als daß er wirklich danach fragte, ob er den Gegner auch tatsächlich überzeugte.[15]

Das Urteil Newmans über den Protestantismus wäre vielleicht anders beschaffen,hätte er die genaue Kenntnis von der Reformation besessen,die er offensichtlich nicht hatte.Es tut dem Leben und Werk eines Mannes ,der sich stets unermüdlich um die eine Wahrheit bemüht hat,keinen Abbruch,und schränkt auch nicht seine tatsächliche Bedeutung ein,wenn hier erklärt wird,daß sein Wissen über den reformatorischen Protestantismus nicht derart war, daß es ihn zu einem wirklich sachkundigen und überzeugenden Urteil befähigt hätte.Vielleicht beraubt diese Erkenntnis manchen Newman-Verehrer einer Illusion,aber sie vermag dazu zu verhelfen,die Erhabenheit des großen Kardinals nicht dort zu suchen,wo sie nicht zu finden ist.Die katholische Newman-Literatur hat in zahllosen Veröffentlichungen die überragende Bedeutung Newmans herausgestellt,aber Newman selbst,der in seiner Kontroverse mit Charles Kingsley bewiesen hat,wie ungern er für etwas herangezogen wird,wofür er sich nicht verantwortlich fühlt,hätte wohl auch die Meinung Przywaras zurückgewiesen,seine Theologie sei die "einzige,innerlich positive Antwort" auf die Reformation.Die einzige innerlich positive Antwort ist die Theologie Newmans wohl kaum.Es ist ihm zuzugestehen,daß er in ehrlichem und aufrichtigem Bemühen bestrebt war,der Reformation die geschuldete Antwort zu erteilen,aber es kann ihm bei aller Hochachtung vor seiner umfangreichen theologischen Arbeit nicht zugebilligt werden,diese Antwort in sachgerechter Weise auch gefunden zu haben.[16]

Es bleibt mir zu hoffen und zu wünschen, daß dieser knappen und naturgemäß nicht vollständigen Auseinandersetzung mit dem überaus umfangreichen Lebenswerk John Henry Newmans vielleicht besser fundierte Bearbeitungen folgen werden. Zu welchen Konsequenzen diese auch immer im einzelnen gelangen mögen, so erscheint mir dennoch das Ergebnis unumstößlich, das zu ergründen die Hauptaufgabe meiner Beschäftigung mit Newman gewesen ist: sein Urteil über den Protestantismus ist in den wichtigsten Fragen unzutreffend und daher weit davon entfernt, die reformatorische Theologie wirklich widerlegen zu können. Das mögen noch einmal die folgenden Worte Newmans in aller Deutlichkeit belegen, mit denen ich zugleich meine Arbeit beenden möchte:

> "Der Protestantismus ist aus Bruchstücken der Religion gebildet, welche der Lauf der Ereignisse wie durch Zufall zusammengetragen und in ihm eingebettet hat - ein bißchen Lutheranismus, ein bißchen Kalvinismus, ein bißchen Erastianismus, ein bißchen Zwinglianismus, ein bißchen Judaismus, ein bißchen Dogmatismus und ein wenig Weltlichkeit." 17

ANMERKUNGEN

Cap. I

1 vgl. PRE,Bd.14,p. 2

2 vgl. ibid., p.1

3 zur Kontroverse Newmans mit Charles Kingley vgl. Apol. pp. 1-28;215-25o

4 vgl.H.J.Holtzmann,"Kanon und Tradition",Ludwigsburg 1859,pp. 74-83

5 vgl.ibid.,p. 76

6 vgl. Otto Pfleiderer "Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825",Freiburg 1891,p. 441 ff

7 vgl.den Artikel "Traktarianismus" von Rudolf Buddensieg im PRE,Bd.2o,pp. 18-53

8 vgl.Owen Chadwick "The Mind of the Oxford Movement", London 196o

9 vgl.den Aufsatz von Walther Nigg "John Henry Newman", in "Prophetische Denker",Zürich 1957,pp. 131-219

Cap. II

1 Owen Chadwick "The Mind of the Oxford Movement",Adam and Charles Black,London 196o

2 Otto Pfleiderer "Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825,"Freiburg 1891

3 vgl.den Artikel "Traktarianismus" in PRE,2o,pp. 18-53 von Rudolf Buddensieg

4 PRE,2o,p.19

5 ibid.

6 vgl.Chadwick, op.cit.,p. 15

7 vgl.Martin Schmidt "Christentum und Kirche in Großbritannien" in "Handbücher der Auslandskunde",hg.von Dr.Paul Hartig,Berlin,Bd.4 "Englandkunde",4.Aufl., 196o,pp. 15-21

8 Chadwick,op.cit.,p. 16

9 ibid.,p. 16/17

1o ibid.,p. 16

11 ibid.

12 ibid.,p. 18 ; 12a vgl.ibid.,p. 17 ff

13 Zitat nach Chadwick,op.cit.,p. 18

14 vgl.Text der Arbeit p. 1o7;vgl.auch Apol.,p. 36

15 vgl.Chadwick,op.cit.,p. 19

16 ibid.,p. 2o

17 vgl.ibid.,p. 2o

18 vgl.ibid.,p. 2o

19 ibid.,p. 20

2o ibid.,p. 21

21 ibid.,p. 21

22 ibid.,p. 21

23 vgl.ibid.,p. 21 "These divines thought to preserve what they believed to Reformation to have rightly defended;in particular,they eschewed the doctrine of merit.But they were eager to call attention to the needs of the soul's growth in sanctification,needs which they felt the extreme forms of the doctrine of 'faith alone' to have underestimated,by implication if not by intention."

24 ibid.,p. 23

25 ibid.,p. 24

26 ibid.,p. 25

27 vgl.dazu O.Pfleiderer,op.cit.,p. 391 ff und p. 441 ff; vgl.ferner PRE,2o,p. 2o f

28 PRE,2o,p. 2o

29 O.Pfleiderer,op.cit.,p. 391

3o PRE,2o,p. 21

31 ibid.,p. 21

32 ibid.,p. 21

33 ibid.,p. 22

34 ibid.,p. 22

35 Über den Einfluß Kebles auf Newman vgl.Apol.,p. 42 ff

36 vgl.Apol.,p. 36 ff

37 vgl.O.Pfleiderer op.cit.,p. 443

38 vgl.Apol.,p. 46 ff

39 vgl.Apol.,p. 42

4o Tract 1,4,15,17,19,24,35

41 vgl.Heinrich Boehmer "Die Kirche von England und der Protestantismus" in Ges.Aufsätze,Gotha 1927,pp. 71-128, hier p. 95

42 ibid.,p. 95/96

43 PRE,2o,p. 26

44 vgl."Die Kirche und der Zustand der Welt",Auszüge aus "Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching,considered in twelve lectures addressed to

the party of the religious movement of 1833",185o, Freiburg 1949,p. 21

Cap. III

1 Die Art und Weise wie Newman die genannten reformatorischen Schriften zitiert,besonders Luthers Galaterkommentar,wird in dem Kapitel über die Rechtfertigung (pp. 14o-19o) näher geschildert werden.

2 vgl.z.B. einige Überschriften der einzelnen Kapitel des Werkes: I Faith considered as the Instrument of Justification. II Love considered as the formal Cause of Justification. III Primery Sense of the Term Justification. IV Secondary Senses of the Term Justification. V Misuse of the Term Just or Righteous. VI The Gift of Righteousness. X The Office of Justifying Faith. XII Faith viewed relatively to Rites and Works.

3 vgl.pp. 14o-19o

4 vgl.cap. IX,Anm.2

5 vgl.z.B. cap.VI,Anm.42

6 vgl.z.B.Text der Arbeit p. 213 ff

7 Dev. - Hae.,p. 6

8 vgl.Ernst Wolf "Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie" in "Evangelische Theologie" 9,1949/5o,pp. 298-3o8

9 vgl.Erich Przywara "Newman - möglicher Heiliger und Kirchenlehrer der neuen Zeit?" in N - St.3,pp. 28-36; das erwähnte Zitat p.28

Cap. IV

1 vgl.cap.I

2 Hier sind besonders zu erwähnen:Matthias Laros,"John Henry Kardinal Newman",Ausgewählte Werke,1o Bde.,Mainz, ab 1922 ff; Otto Karrer,"Kardinal John Henry Newman, Die Kirche",2 Bde., Köln 1945; Erich Przywara - Otto Karrer,"John Henry Kardinal Newman,Christentum", 8 Bändchen,Freiburg 1922

2a * 3 Alle in diesem Kapitel aufgeführten Texte sind folgenden Werken Newmans entnommen:
a) "The Via Media of the Anglican Church,illustrated in Lectures,Letters and Tracts,written between 183o and 1841,London 19o1.Vol.I "Lectures on the Prophetical Office of the Church,viewed relatively ti Romanism and Popular Protestantism." Vol.II "Occasional Letters and Tracts."

* 2a Die Klärung der Frage, welche Luther-Ausgabe Newman benutzt haben könnte, war mir trotz eifrigen Bemühens nicht möglich.

b) "Lectures on the Doctrine of Justification", London 19o8

c) "Die Entwicklung der christlichen Lehre" (Essay on the Development of Christian Doctrine), ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von Theodor Haecker, München 1922

4 VM I, p. 26/27

5 ibid., p. 27/28

6 ibid., p. 28/29

7 ibid., p. 39

8 VM II, pp. 27-32

9 ibid., p. 48

1o ibid., p. 137/138

11 VM I, p. 131

12 ibid., p. 135

13 ibid., p. 137

14 ibid., p. 14o

15 Just. p. 2/3

16 ibid., p. 5

17 Dev. - Hae p. 57

18 Just., p. 339/34o

.....

19 Dev. - Hae p. 5/6

20 vgl. vor allem VM I und VM II

21 Just. p. IX

22 vgl. VM I, p.28

23 vgl. ibid. p. 14o

24 vgl. ibid. p.135

25 vgl. ibid. p.159

Cap. IV

1 VM I, Preface to the third edition, p. XXIII. Newman redet im Vorwort von sich in der 3.Person.

2 PPS, II, Christian Zeal, end of 1834, p.384; in deutsch vgl. PVP, II, p.422

3 WA 33, 148; EA 47, 356

4 VM I, p.28; vgl. ibid., p.34 "If .. it be said that pious Protestants have 'the witness in themselves', as a sure test to their own hearts of the truth of Scripture, the fact is undeniable, and a sufficient and consoling proof is it to them that the teaching of Scripture is true"...

5 John Henry Newman, "The Arians of the Fourth Century", p.83/84

6 VM I, p.292

7 WA 36, 5o1; EA 51, 98 zu 1.Kor.15 von 1532(33)

8 zitiert nach Laros III, 1.Teil, p.248 aus einer Abhandlung Newmans über das Thema "Die Inspiration in ihrer Beziehung zur Offenbarung", ibid., p.24o ff. Dieser Beleg stammt zwar aus der kath. Zeit, jedoch widerspricht er nicht den Stellen aus den angl. Werken, wie es sich in Abschnitt 4 dieses Kapitels zeigen wird.

9 ibid., p.247

10 vgl. Abschnitt 2 dieses Kapitels

11 VM I, p.244

12 Just., p.2/3

13 Ich beziehe mich hier auf die kleine Arbeit von J.M.Cameron "John Henry Newman", published for The British Council, Longmans, Londen o.J. Cameron bringt Stellen aus Tract 85 zum Abdruck. Dort heißt es u.a. p.16: "I observe then, that Scripture is not one book; it is a great number of writings, of various persons, living at different times, put together into one, and assuming its existing from as if casually and by accident."

14 vgl.ibid.; in direktem Anschluß an die vorstehende Stelle fährt Newman fort: "It is as if you were to seize the papers or correspondence of leading men in any school of philosophy

or science, which were never designed for publication, and bring them out in one volume. You would probably find in the collection so resulting many papers begun and not finished; some parts systematic and didactic, but the greater part made up of hints or of notices, which assumed first principles instead of asserting them, or of discussions upon particular points which happened to require their attention."

15 zitiert nach Jaak Seynaeve "Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture", Löwen 1953, Diss., p.357

16 vgl. Apol., p.35

17 ibid.

18 VM I, p.274/275

19 Arians, p.5o

20 PPS, VI, The Gospel Palaces, November 13, 1836, pp.27o-271; vgl. VM I, p.275 "Scripture, when illuminated by the 'Catholic Religion', or the Catholic religion when fortified by Scripture, may either of them be called the Gospel committed to the Church, dispensed to the individual."

21 VM I, p.287; vgl. Text zu Anm. 22

22 VM I, p.287

23 VM I, p.28/29

24 ibid., .. "which Roman Catholics cannot and will not do.."

25 VM I, p.3o9

26 Norbert Schiffers "Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman", Düsseldorf 1956, p.112; ".. denn wenn er sich auch schon sehr früh gegen die protestantische Sola-Scriptura-Lehre ausgesprochen hatte, so muß man doch sagen, daß er als Anglikaner zwar das Zueinander von Schrift und Tradition im Glaubensbewußtsein des Christentums erkannte, jedoch die damit aufgegebene Frage nie löste, weil er der Tradition letztlich keine selbständige dogmatische Autorität neben der Schrift zuerkannte."

27 vgl. J.Seynaeve, op.cit., p.41 "It is worth noting, that, if Newman as an Anglican did not admit the existence of extra-scriptural truths, he at least seems to have been led to accept one such truth, namely the existence of a Sacred Canon. But if he admits be it but one such truth, the principle itself that extra-scriptural truths do not exist seems to be done away with."

28 VM I, p.XIX

29 VM I, p.31o

30 WA 47, 397; EA 44, 259 zu Mt.21

31 ibid.

32 WA 4o I, 12o; EA Gal.I, 91 zu c.1,9 "Haec regina debet dominari, huic omnes obedire et subjacere debent. Non eius magistri, iudices seu arbitri, sed simpliciter testes, discipuli et confessores esse debent, sive sit papa, sive Lutherus, sive Augustinus sive Paulus sive Angelus e coelo,

neque alia doctrina in ecclesia audiri et tradi debet, quam purum verbum Dei, hoc est sancta scriptura, vel doctores et auditores cum sua doctrina anathema sunto."

33 WA 46, 59o; EA 45, 371 zu Joh.1

34 Cl. 3,1o1,17; Übers. nach der Münchener Lutherausgabe, Erg.Bd.I, 1954, p.5.15; De serv.arb.

35 WA 8,99; EA v.a. 5, 478 (gegen Latomus)

36 Cl. 3, 1o2, 6

37 Rationis Latom. EA v.a. 5,478; WA 8,99; Übers.nach der Mü.L.Ausg. Erg.Bd.VI, p.94; Der lat. Text lautet "Scripturae omnibus communes sunt satis apertae, quantum oportet pro salute, satis etiam obscurae pro contemplatricibus animabus. Quisque suam sortem in abudantissimo et communissimo verbo Dei sequatur, et verba hominum aut repudiemus, aut cum judicio legasmus."

38 WA 56, 51; Röm.Vorl. Ficker I, 47,17

39 Essay on the Development of Christian Doctrine

4o Dev.-Hae., p.55

41 ibid., p.56

42 Laros III, 1.Teil, p.228, aus der 15. der "Oxford University Sermons": "Die Theorie der Entwicklung in der christlichen Lehre", ibid., p.224 ff, Mai 1843

43 vgl.ibid., p.24o "Ich sagte, die Schrift fängt eine Reihe von Entwicklungen an, beendet sie aber nicht; mit anderen Worten, es ist eine Torheit, für jeden Satz der katholischen Lehre einen Beleg in der Schrift finden zu wollen."

44 vgl. Dev.-Hae., p.72 "Während schließlich die Schrift nie sich selber erkennend erwähnt oder die Inspiration jener Stellen behauptet, die von äußerster Wichtigkeit sind, antizipiert sie deutlich die Entwicklung des Christentums, sowohl als eine Politik wie als eine Lehre."

45 ibid., p.62; vgl. ibid., p. 73

46 vgl. Laros III, 1.Teil, p.226 "Inzwischen schritt das Werk voran, und endlich war eine weite Werkstatt der Gottesgelehrtheit errichtet, regelwidrig in ihrer Form und verschieden im Stil, wie das langsame Wachstum durch die Jahrhunderte es mit sich brachte; ja sogar unregelmäßig in den Einzelheiten wegen der Eigenart der Individuen oder der Einflüsse Fremder, aber doch im Ganzen die Entwicklung eines einzigen Gedankens, sich selbst gleich, anders als alles andere, die am weitesten auseinanderliegenden Teile dennoch eng verbunden und den gemeinsamen Ursprung an der Stirne."

47 ibid., p.227

48 siehe gegen Ende dieses Teilabschnittes

49 Dev.-Hae., p.79

50 vgl. ibid., p.96 "..glaube ich, daß nur wenige Menschen die Existenz der recht starken Präsumption ableugnen werden, daß, wenn es im Christentum Entwicklungen geben muß und

tatsächlich gibt, es die Lehren sind, die von aufeinanderfolgenden Päpsten und Konzilien durch soviele Jahrhunderte hindurch vorgelegt worden sind."

51 ibid., p.154

52 ibid., p.88

53 vgl. ibid., p.92 "Jene intellektuelle Tätigkeit durch aufeinanderfolgende Generationen, die das Organ der Entwicklung ist, muß, soweit sie den Anspruch erheben kann, im Dienste der Offenbarung gestanden zu sein, in ihren Entscheidungen unfehlbar sein." vgl. Apol., p.2o3

54 vgl. Walther von Loewenich "Der moderne Katholizismus", 3.Aufl., Witten 1956, p.179

55 Alfred Loisy "La naissance", p.368, zit.nach Friedrich Heiler "Alfred Loisy, der Vater des kath.Modernismus",München 1947, p.167

56 vgl. z.B. WA 46, 59o; EA 45, 37o f zu Joh.1,8

57 WA 47,336; EA 44, 169

58 vgl. Karl Gerhard Steck "Kirche und Lehre bei dem späteren Luther", Habilitationsschrift (ungedruckt), Göttingen 1952, p.29

59 WA 5,29; EA vol. 14, 19; vgl. ferner WA 1o I, 1, 146; EA 7, 192 zu Hebr. 1,1, 1522 "Da wird keine andere Weise zu predigen kommen vor dem jüngsten Tag. Es ist das letzte Mal und die letzte Weise, die er willen hat zu reden, hat dasselbige einige Wort befohlen und hinter sich gelassen zu predigen bis ans Ende."; vgl. f erner WA 46, 62; EA 5o,86 zu Joh.16, 13c "Nu aber die Aposteln gepredigt und ihre Schrift gegeben, und nichts mehr zu offenbaren ist, denn was sie geschrieben haben, (be)darf er kein sonderliche Offenbarung noch Mirakel" ähnlich WA 45, 523; EA 49,88 "Er hats einmal beschlossen und gesagt in diesem Christo."

60 vgl. WA 29,156 (Pred.1529) "Non addendum nec adimendum sed sol bleiben, wie Christus geordnet hat."

61 WA 2, 427, 8 ff; EA v.a. 3,281 ff "Certum est in manu ecclesiae aut Papae prorsus non esse, articulos fidei statuere, imo nec leges morum seu bonorum operum, quod haec omnia in sacris literis sint tradita. Ideo reliquum est, ut articulorum declarandorum tantummodo potestatem habeat, deinde ceremonias ordinare ad externam speciem ecclesiae Dei, quas rursus destituat, si pietatis ratio postulet.." Die Erörterung der Frage der kirchlichen Autorität ist für Kapitel VII vorbehalten.

62 vgl. auch zum folgenden K.G.Steck, op.cit., p.99/1oo

63 ibid.,

64 vgl. WA 47, 236; EA 44,9 zu Mt.18 ff

65 WA 33, 146; EA 47, 354

66 Dev.-Hae., p.121/122

67 vgl. den 1. Abschnitt dieses Kapitels

68 VM I, p.277/278

69 ibid.

70 ibid., p.282

71 Laros III, 2.Teil, p.248

72 ibid., p.248; für den anglikanischen Newman vgl. VM I, p.278 "It might be added for, that, though the Gospel has definite doctrines and rites .., yet that the Catholicity of the Tradition .. may supply the office of a written word;" vgl. ferner Text zu Anm. 7o

73 vgl. K.G.Steck "Kirche des Wortes oder Kirche des Lehramts?" in "Theologische Studien", hg. von Karl Barth und Max Geiger ,1957, Heft 66, p.27 (Korrekturbogen)

74 vgl. Thesen de fide (Drews p.12) 59 f: "Non enim sumus omnes apostoli, qui certo Dei decreto nobis sunt infallibiles doctores missi. Ideo non illi, sed nos, cum sine decreto tali simus, errare possumus et labi in fide."

75 vgl. WA TR 3, 3668 "Wenn die Heiligen Gottes geredet haben, getrieben vom Heiligen Geist, soll man nicht Gott und Mensch voneinander sondern. Denn Gott redet selbst, und die Zunge des Wortverkündigers wird der Griffel eines gutes Schreibers."

76 Cl.3, 1o1, 6

77 WA 4o I, 42o; EA Gal.1,388

78 vgl. cap. IV, 1 a

79 vgl. ibid., 1 b

80 vgl. ibid., 1 c

81 VM I, p.79

82 vgl. cap. IV, 1

83 ibid. 2

84 ibid. 3

85 Cl.2, 63,1 ff Grund und Ursach; WA 7,313

86 vgl. z.B. WA 36, 514; EA 51,11o zu 1.Kor.15, 1532(33) "Aber dennoch hat sich Gott unser erbarmt und dazu durch seinen heiligen Geist uns berufen;" vgl. auch WA 3o III, 366; EA 25, 75

87 EA 6, 297, 5 Pred. über Jes. 9, 1532; vgl. ferner WA 17 I, 232; EA 39, 111 Pred. über Ps.26 ".. wir habens nicht selbs erdacht, sondern er hats uns gegeben"; ebenso WA 33, 377; EA 48,15o "In der Lehre ist kein Falsch; da sind wir durch und durch rein und wahrhaftig; die Lehre ist rechtschaffen; denn es ist eine Gabe Gottes." vgl. noch WA 46,63; EA 5o, 87 zu Joh.16, ferner WA 38, 114; EA 31,251

88 vgl. EA 65, 1o1 Enders1o,262 f "Das Evangelion, welchs ich mein Evangelion heiße .. Denn ich weiß, daß sie es wissen und ich hab ihr eigenes Gewissen gefangen, und sie bekennen müssen, daß mein Evangelion Gottes-Lehre und heilige Schrift ist." vgl.noch WA 46,566;EA 45,333 zu Joh.1,1537 ff

89 vgl. K.G.Steck "Kirche und Lehre bei dem älteren Luther", p.24

90 vgl. WA 47, 6o4; EA 45,392 zu Joh.1,11

91 vgl. WA 42, 666; EA vol.4,157 zu Gen.17,22 "Imo si in manu mea res esset, non vellem, Dei mihi loqui de coelo, aut apparere mihi. Hoc autem vellem, et tendunt huc quotidianae meae preces, ut in digno honore habeam et vere aestimem donum Baptismi, quod sum baptisatus, quod video et audio fratres, qui habent gratiam et donum Spiritus Sancti, qui consolari, erigere verbo possunt, exhortari, monere, docere. Quam enim tu optas meliorem et utiliorem Dei apparitionem?"

92 WA 1o II, 1o8; EA 28, 145

93 vgl. VM I, p.34 "The great multitude of Protestants believe in the divinity of Scripture precisely on the ground on which the Roman Catholics take their stand in behalf of their own system of doctrine, viz. because they have been taught it."

94 vgl. WA TR 3, Nr.3868 p.669 f; EA 57,36 ff "..et dicimus, quod hominis praedicatoris verbum, absolutio, sacramentum non est opus hominis, sed vox Dei, mandatio et operatio Dei; nos vero tantum sumus instrumentum et cooperarii Dei, per quos Deus agit et operatur. Nolumus illis concedere distinctionem illam metaphysicam: Homo praedicat, Spiritus operatur, minister baptisat, absolvit, Deus autem undat et remittit. Nequaquam! Sed concludimus: Deus praedicat, baptisat, absolvit.."; vgl. auch WA 45, 616; EA 49,222 zu Joh. 14,25 "Denn die Finger, die mich getauft haben, sind nicht des Menschen, sondern des heiligen Geistes Finger; und des Predigers Mund und Wort, das ich gehört hab, ist nicht sein, sondern des heiligen Geistes Wort und Predigt, der da durch solch auswendig Mittel inwendig den Glauben gibt, und also heiligt."

95 WA 1, 695; EA 4o,13 zuPs.11o, von 1518

96 vgl. z.B. WA 33, 148 ff; EA 47,356 f - WA 47,447 ff; EA 44,333ff zu Mt. 23,8 - WA 12,3oo; EA 51,377 f zu 1.Petr. 1,25 - WA 47,451; EA 44,339 zu Mt.23

97 WA 46, 55; EA 5o, 77 zu Joh.16,13

98 vgl. WA 47, 158; EA 47, 11o

99 WA 11, 438; EA 28, 398

100 Daß zuweilen auch protestantische Theologen Luther im Sinne Newmans verstanden, zeigt u.a. die dedicatio, die Wegscheider seiner Dogmatik voranstellt. vgl. Jul.Aug. Lud.Wegscheider "Institutiones Theologiae Christianae Dogmaticae", editio septima aucta et emendata, Halae 1833, dedicatio: "Piis manibus Martini Lutheri viri immortalis memoriae veritatis evangelicae vindicis. Libertatis cogitandi assertoris tyrannidis pontificiae eversoris qui libros sacros veteris et novi testamenti quantum illa aetas ferebat fideliter eleganter luculente in liguam germanicam translatos popularibus aperuit in iisque legendis et interpretandis rationi humanae suum ius hierarchiae vel imprudentia vel

malignitate oppressum vindicavit quamque viam in sacris ad Christi praecepta instaurandis ipse praeiverat ea ut pergerent posteros admonuit."

101 WA 4o II, 46; EA Gal. 2,334

Cap. VI

1 vgl. z.B. Heinrich Fries "Die Dogmengeschichte des 5.Jahrhunderts im theologischen Werdegang von John Henry Newman" in "Das Konzil von Chalcedon", hg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Bd.III, Würzburg 1954, pp.421-454; ders. "John Henry Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition" in "Die mündliche Überlieferung", hg. von Michael Schmaus, München 1957, pp. 63-122; Günter Biemer "Überlieferung und Offenbarung; Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman", Freiburg 1961; Norbert Schiffers "Die Einheit der Kirche nach J.H. Newman", Düsseldorf 1956

2 vgl. VM I, p.245

3 vgl. H. Fries "J.H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition", p.68. Unter Berufung auf den zu Anm. 2 aus VM I, p.245 zitierten Satz Newmans erklärt Fries: "Mit dieser grundsätzlichen Anerkennung und Bejahung der Tradition ist für den Anglikaner Newman eine klare Distanzierung zum Protestantismus gewonnen."

4 vgl. VM I, p.34

5 ibid., p.34

6 vgl. H. Fries "Die Dogmengeschichte des 5.Jahrhunderts ..", p.432: "Diese Berufung auf das christliche Altertum und die Orientierung an ihm ist nicht eine theologische Sondermeinung Newmans, sondern ein Grundaxiom der anglikanischen Theologie und Kirche: das Altertum, nicht die bestehende Kirche, ist die Verkünderin der Wahrheit."

7 zitiert nach VM II, p.276

8 ibid.

9 ibid.

10 ibid.

11 ibid.

12 ibid.

13 ibid.

14 vgl. VM I, p.38

15 vgl. ibid., p.38 "Ingenious men may misrepresent them (i.e. the historical facts), or suppress them for a while, but in the end they will be duly ascertained and appreciated. The writings of the Fathers are far too ample to allow of a disputant resting in one or two obscure or ambiguous passages in them, and permanently turning such to his own account, which he may do so in the case of Scripture."

16 vgl. VM I, p.274/75

17 vgl. ibid., p.249; der ausführliche Zusammenhang lautet wörtlich: "I say, then, that the Creed is a collection of definite articles set apart from the first, passing from hand to hand, rehearsed and confessed at Baptism, committed and received from Bishop to Bishop, forced upon the attention of each Christian, and thus demanding and securing due explanation of its meaning. It is received on what may fitly be called, if it must have a distinctive name, Episcopal Tradition. Besides, it is delineated and recognized in Scripture itself, where it is called the Hypotyposis, or 'outline of sound words'; and again, in the writings of the Fathers .. But independently of this written evidence in its favour, we may observe that a tradition, thus formaly and statedly enunciated and delivered from hand to hand, is of the nature of a written document, and has an evidence of its Apostolical origin the same in kind with that adducible for the Scriptures."

18 Artikel 6 der Thirty-Nine Articles of the Church of England lautet: "Holy Scripture containeth all things necessary to salvation: so that whatsoever is not read therein, nor may be proved thereby, is not to be required of any man, that it should be believed as an Article of the Faith, or be thought requisite or necessary to salvation." Zitiert nach E.J. Bicknell "The Thirty-Nine Articles", p.125

19 vgl. H.J. Holtzmann "Schrift und Kanon", p.74/75

20 VM I, p.25o

21 ibid.

22 Die deutsche Übersetzung dieses Aufsatzes ist wiedergegeben in Laros III, 2.Teil, pp. 198-239; vgl. ferner meinen Exkurs zu Kap.VII

23 vgl. VM I, p.25o

24 vgl. ibid., p.251

25 vgl. Apol., p.119, wo Newman das Ergebnis seiner historischen Forschungen beschreibt: "My stronghold was Antiquity; now here, in the middle of the fifth century, I found, as it seemed to me, Christendom of the sixteenth and the nineteenth centuries reflected. I saw my face in that mirror, and I was a Monophysite. The Church of the Via Media was in the position of the Oriental communion, Rome was where she now is; and the Protestants were the Eutychians. Of all passages of history, since history has been, who would have thought of going back to the sayings and doings of old Eutyches, that delirus senex, as (I think) Petavius called him, in order to be converted to Rome ...
It was difficult to make out how the Eutychians and Monophysites were heretics, unless Protestants and Anglicans were heretics also; difficult to find arguments against the Tridentine Fathers, which did not tell against the Fathers of Chalcedon; difficult to condemn the Popes of the sixteenth century, without condemning the Popes of the

fifth. The drama of religion, and the combat of truth and error, were ever one and the same. The principles and proceedings of the Church now, were those of the Church then; the principles and proceedings of heretics then, were those of Protestants now .. The shadow of the fifth century was on the sixteenth."

26 vgl. Corrsp. with Keble, p.2o/21, 1844, hier zitiert nach H.Fries "Die Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts ..", p.431

27 vgl. Anm.15

28 vgl. VM I, p.38 Anm.

29 Auf diese spezielle Frage wird in Kap.VII zurückzukommen sein

30 vgl. VM I, p.51/52 "It follows that Councils or individuals are of authority, when we have reason to suppose they are trustworthy informants concerning Apostolical Tradition. If a Council is attended by many Bishops from various parts of Christendom, and if they speak one and all the same doctrine, without constraint, and bear witness to their having received it from the Fathers, having never heard of any other doctrine, and verily believing it to be Apostolic, - great consideration is due to its decisions."

31 vgl. ibid., p.52 "Christ alone is the Author and Finisher of Faith in all its senses; His servants do but witness it, and their statements are then only valuable when they are testimonies, not deductions or conjectures. When they speak about points of faith of themselves, and much more when they are at variance with Catholic Antiquity, we can bear to examine and even condemn the uncertain or the erroneous opinion."

32 vgl. ibid., p.53 "In like manner, Universality, of course, proves nothing, if it is traceable to an origin short of Apostolic, whether to existing influences from without, or to some assignable point of time."

33 Artikel 21 lautet: "General Councils may not be gathered together without the Commandment and will of Princes. And when they be gathered together (forasmuch as they be an assembly of men, wherof all be not governed with the Spirit and Word of God), they may err, and sometimes have erred, even in things pertaining unto God. Wherfore things ordained by them as necessary to salvation have neither strength nor authority, unless it may be declared that they be taken out of Holy Scripture." Zitiert nach E.J.Bicknell, op.cit., p.267/68.

34 vgl. VM II, p.291 "Such a promise (i.e. der Irrtumslosigkeit), however, does exist, in cases when general councils are not only gathered together according to 'the commandment and will of princes' but in the Name of Christ, according to our Lord's promise. The Article merely contemplates the human prince, not the King of Saints. While Councils are a thing of earth, their infallibility of course is not guaranteed, when they are a thing of heaven, their deliberations are overruled, and their decrees

authoritative." Die Newman'schen Ausführungen bringen keinen stichhaltigen Beweis, daß man die bisherigen Konzilien als "a thing of heaven" bezeichnen könnte.

35 vgl. Corresp. with Keble, p.219, hier zitiert nach H.Fries "Die Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts ..", p.434

36 vgl. VM I, p.35/36

37 ibid.

38 vgl. ibid., p.36 "It is quite as possible for human hands to have tampered with the written as with the unwritten word; or at least if corruption of the latter is somewhat the more probable of the two, the difference of the cases is one of degree, and not any essential distinction. Now whatever explanations the Protestant in question makes in behalf of the written word, will be found applicable to the unwritten."

39 vgl. H.Fries "Die Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts ..", p.453/54; obgleich Fries erkannt hat, daß der Newman'sche Vergleich auf rein formaler Basis beruht, hält er diese Armentationsweise kritiklos für angemessen: "Nicht die zu Chalcedon definierte Offenbarungswahrheit als solche, sondern das damals und dort sich manifestierende Verhalten der verschiedenen Gemeinschaften und Gruppen zur dogmatischen Wahrheit über das Wesen und die Natur Christi, sowie das dort realisierte theologische Prinzip des kirchlichen Lehramts, der Unfehlbarkeit und der Stellung des Papstes wurde zum Spiegel und zum Kriterium für Newmans anglikanische Position und zu deren Korrektur."

40 vgl. PRE, Bd.14, p.6

41 vgl. Anm.35

42 vgl. VM I, p.116; an dieser Stelle zeigt sich, daß Newman der Rigorismus der Lehrausrichtung in der protestantischen Orthodoxie nicht unbekannt war. "Perhaps it may be asked, why her (i.e.Rome's) theologians claim for her at all an infallibility, which they cannot prove, - why they are not satisfied she should act as if she possessed it? And it may be urged with some plausibility at first sight, that this actually is the practise of orthodox Protestantism (as it is called), which imposes dogmatic creeds, and anathematizes dissentients as unhesitatingly as Rome, and so really exercises an infallibility, while it evades the difficulty of maintaining it in words."

43 WA 1o II, 1o8; EA 28, 145 Wider den falsch genannten geistlichen Stand

44 vgl. VM I, p.36 ;44a vgl.WA 7,721 ff ; 44b vgl.WA 1oI,1,626

45 vgl. WA 3o II, 682, 9f. 44c vgl. WA 8,99;lat.Text cap.VI, Anm. 37

46 vgl. Anm. 48

47 vgl. K.G. Steck "Kirche und Lehre bei dem älteren Luther", p.64

48 vgl. WA 3o II, 686, 31 - 687, 28

49 vgl. ibid., "Ita Christi oves agnoscunt et probant vocem eius, sed dant neque statuunt ei vocem, confitentur autem eam et damnant alienos." Joh. 1o,5

5o vgl. WA 3o II, (676) 681 - 69o, De potestate leges ferendi in ecclesia, 153o: "Verbum est verbum Dei originaliter et autoritative, non ecclesiae nisi passive et ministraliter. Ergo ecclesia est sub verbo et mandato Dei et non supra."

51 vgl. WA 4o I, 12o; EA Gal.I, 91 zu c 1,9

52 vgl. WA 33, 365f; EA 48, 144 d zu Joh.7,17. Für die spezielle Haltung Luthers zum Konzil vgl. EA 25 , 327; WA 5o ,551 "Denn die Artikel des Glaubens müssen nicht auf Erden durch die Konzilia, als aus neuer heimlicher Eingebung wachsen, sondern vom Himmel durch den hl. Geist öffentlich gegeben und offenbart sein, sonst sinds nicht Artikel des Glaubens."

53 vgl. VM I, p.38 Anmerkung

Cap. VII

1 VM I, p.7

2 vgl. ibid., p.5; die beiden folgenden Zitate zeigen deutlich das Bemühen Newmans, einmal die vermeintliche protestantische Lücke zu füllen und sich zum anderen gegen den Vorwurf der 'popery' zu verwahren: "The immediate reason for discussing the subject (i.e. of the Church) is this: In the present day such incidental notice of it, as Christian teachers are led to take in the course of their pastoral instructions, is sure to be charged with what is commonly called 'Popery'; and for this reason, - that Roman Catholics having ever insisted upon it, and Protestants having neglected it, to speak of the Church at all, though it is mentioned in the Creed, is thought to savour of Rome. Those then who feel its importance, and yet are not Romanists, are bound on several accounts to show why they are not Romanists, and how they differ from them. They are bound to do so, in order to remove the prejudice with which an article of the Creed is at present encompassed and on the other hand to prevent such persons as have right but vague ideas concerning it, from deviating into Romanism because no other system of doctrine is provided for them." vgl. ibid., p.7 "Rome supplies a doctrine, but, as we conceive, an untrue one. The question is, what is that sound and just exposition of this Article of Faith, which holds together, or is consistent in theory, and, secondly, is justified by the History of Dispensation, which is neither Protestant nor Roman, but proceeds along that Via Media, which, as in other things so here is the appropriate path for sons of the English Church to walk in."

3 Apol.-Laros I, p.259; vgl. den Originaltext in Apol.,p.218 "To consider the world in its length and breadth, its various history, the many races of man, their arts, their fortunes, their mutual alienation, their conflicts; and then their ways, habits, governments, forms of worship;

their enterprises, their aimless courses, their random achievements and acquirements, the impotent conclusion of long-standing facts, the tokens so faint and broken, of a superintending design, the blind evolution of what turn out great powers of truth, the progress of things, as if from unreasoning elements, not towards final causes, the greatness and littleness of man, his far-reaching aims, his short duration, the curtain hung over his futurity, the disappointments of life, the defeat of good,the success of evil, physical pain, mental anguish, the prevalence and intensity of sin, the pervading idolatries, the corruptions, the dreary hopeless irreligion, that condition of the whole race, so fearfully yet exactly described in the Apostle's words, 'having no hope and without God in the world' - all this is a vision too dizzy and appal; and inflicts upon the mind the sense of a profound mystery, which is absolutely beyond human solution."

4 Apol., p.22o

5 vgl. ibid., p.22o/221 " Supposing then it to be the will of the Creator to interfere in human affairs, and to make provisions for retaining in the world a knowledge of Himself, so definite and distinct as to be proof against the energy of human scepticism, in such a case - I am far from saying that there was no other way - but there is nothing to surprise the mind, if He should fit to introduce a power into the world, invested with the prerogative of infallibility in religious matters. Such a provision would be a direct, immediate, active, and prompt means of withstanding the difficulty; it would be an instrument suited to the need; and, when I find that this is the very claim of the Catholic Church, not only do I feel no difficulty in admitting the idea, but there is a fitness in it, which recommends it to my mind."

6 VM I, p.38; es ist hierbei ohne Bedeutung, daß diese Formulierung erst einer Anmerkung aus katholischer Zeit entstammt, denn das ganze Werk bringt immer wieder in verschiedenen Wendungen den Inhalt dieses Satzes zum Ausdruck, wie auch aus den bisher gebrachten Zitaten dieses Bandes ersichtlich ist.

7 vgl. Apol., p.228 "How is it that men fall, when left to themselves, into such various forms of religion .. ?"

8 PPS, IV, p.173

9 PPS, III, p.2o7

10 vgl. W.H. van de Pol "Die Kirche im Leben und Denken Newmans", Leipzig 1936, p.14o; "Er (i.e.Newman) war davon überzeugt, wenn die Volksmasse einmal des Glaubens an die Kirche beraubt sei, so wäre nichts mehr, auch nicht die eifrigste Verkündigung des Evangeliums imstande, die Masse in lebendiger Verbindung mit der Offenbarungstätigkeit Christi zu halten. Denn diese auf die große Masse gerichtete Tätigkeit braucht feste Kanäle, feste Bahnen, gut funktionierende Organe. Wo diese fehlen oder abgelehnt werden, müsse das Christentum zu einer Religion für nur einzelne, für Auserlesene werden."

11 vgl. WA 3o II, 682, 9f

12 WA 47, 158; EA 47, 11o

13 vgl. ibid., "Darumb so sehe die Kirche sich fur, daß sie unter der Gestalt der Stimme des Bräutigams nicht betrogen werde, sondern lerne ihres Bräutigams, des Herrn Christi, Stimme recht erkennen und verstehen. Denn so er die Propheten und Mosen nicht will haben, noch Joannem, der doch von Gott ist, viel weniger kann er leiden die, so ohne oder wider die Stimme des Bräutigams etwas predigen, und unter dem Schein des göttlichen Worts etwas Anders reden."

14 vgl. WA 2, 12, 14; EA v.a. 12, 376 "verissimum tamen est, merita Christi non esse thesaurum indulgentiamum positive, proprie, et immediate, ut aliquid conferant, sicut intelligunt nidiores, quia, quando conferunt donum positivum, faciunt id, non ut indulgentiae thesaurus, sed ut gratia vitalis thesaurus, tunc enim formaliter, proprie et immediate donantur sine clavibus, sine indulgentiis, a solo spiritu sancto, non autem unquam a papa, quia per caritatem homo fit unus spiritus cum Christo, ideo participat omnibus bonis eius."

15 vgl. WA 5, 4o7, 35; EA vol.15, 283 "in his enim, quae sunt fidei, quilibet Christianus est sibi papa et ecclesia, nec potest statui aut statutum tenere aliquid, quod in fidei periculum cedere quoque modo possit."

16 WA 5, 646, 37ff; EA vol.16, 32o

17 Hierauf wird im Verlauf dieses Kapitels noch zurückzukommen sein. 18a vgl. WA 18,136;EA 29,2o8

18 vgl. WA 18, 6o5; Cl.3, 99,4o ff "Christianus uero anathema sit, si non certus sit et assequatur, id quod ei praescribitur; quomodo enim credet, id quod non assequitur?"

19 WA 7, 97; EA v.a. 5, 16o Assertio omnium articulorum, 152o

2o vgl. WA 4o II, 342, 7; EA vol.19, 34 zu Ps.51

21 PVP, II, p.87, aus der Predigt "Die Zeremonien der Kirche", pp.82-93, 1831

22 vgl. Anm.8

23 PVP, IV, p.196, aus der Predigt "Die Gemeinschaft der Heiligen", pp.192-21o, 1837

24 vgl. ibid., p.197 "Mit Recht also kann man die Kirche unsichtbar nennen, nicht nur bezüglich ihres Lehrprinzips, sondern auch bezüglich ihrer Glieder. 'Was aus dem Geist geboren ist, das ist Geist.' (Joh.3,6); und weil Gott der Heilige Geist unsichtbar ist, ist es auch sein Werk."

25 vgl. ibid., p.197/198

26 vgl. W.H. van de Pol, op.cit., p.171 "In einer und derselben Predigt entdeckt man Elemente, die ausgesprochenen reformatorischen Charakter tragen, und andere, die nur in der katholischen Welt zu Hause sind."

27 PVP, VII, p.231, aus der Predigt "Die Einheit der Kirche", pp. 227-239, 1829

28 vgl. Anm.33

29 PVP, III, p.243, aus der Predigt "Die sichtbare und die unsichtbare Kirche", pp.242-259, 1835

30 vgl. PVP, II, p.332/333, aus der Predigt "Das christliche Amt", pp.332-352, 1834; "Wir wollen nun betrachten, worin die besondere Würde des christlichen Dieners besteht. Offenbar darin, daß er die Stelle Christi vertritt; denn weil Christus unerreichbar hoch über allen anderen Gottesboten steht, so muß auch sein Stellvertreter unvergleichlich hoch stehen über allen Religionsdienern, die je einen Auftrag Gottes erhalten haben, seien es Propheten, Priester, Gesetzgeber, Richter oder Könige."

31 vgl. ibid., pp.334-338

32 vgl. ibid., p.342 "Christus hat etwas zwischen sich und die Seele gestellt; und wenn es mit der Freiheit des Evangeliums nicht unverträglich ist, daß ein Sakrament dazwischenstehe, dann liegt auch von vornherein keine Ungereimtheit darin, daß es einen Verwahrer gibt, um ihm zu dienen."

33 ibid., p.337/338

34 VM I, p.269

35 vgl. ibid.,

36 vgl. ibid., p.192 "If we inquire the ground of this authority of the Church, the Creed answers, that she speaks merely as the organ of the Catholic voice, and that the faith thus witnessed, is, as being thus witnessed, such, that whoso does not believe it faithfully, cannot be saved. 'Catholic', then , and 'saving', are taken as synonymous terms; in other words, the Church Catholic is pronounced to have been all along, and by implication as destined ever to be, the guardian of the pure and undefiled faith, or to be indefectible in that faith."

37 vgl. ibid., p.191. Artikel 2o der 39 Artikel lautet: "The Church hath power to decree Rites or Ceremonies, and Authority in controversies of Faith: And yet it is not lawful for the Church to ordain any thing that is contrary to God's Word written, neither may it so expound one place of Scripture that it be repugnant to another. Wherefore, although the Church be a witness and a keeper of Holy Writ, yet, as it ought not to decree any thing against the same, so besides the same ought it not to enforce any thing to be believed for necessity of Salvation." zitiert nach E.J.Bicknell "The Thirty-Nine Articles", p.249; zu beachten ist die strenge Schriftbezogenheit des Artikels, die auch Newman zunächst noch zu berücksichtigen sucht.

38 vgl. ibid., ".. the Church is to a certain point there set forth as the organ or representative of Truth and its teaching is identified with it."

39 vgl. ibid., p.27o

40 Dev.-Hae., p.88

41 ibid.,

42 EA 1o, 17off; WA 1o I, 1, 14o

43 ibid. 44 vgl.EA 25,418-42o; WA 5o,627-63o

45 vgl. WA 6, 132; EA v.a. 4, 128 ".. so daß wir in Wahrheit jenes Wort des Elisa auf uns anwenden können, das er zu seinem furchtsamen Diener sprach: Fürchte Dich nicht, denn derer ist mehr die bei uns sind, denn derer die bei ihnen sind. 'Und Elisa betete, und sprach: Herr, öffne ihm die Augen, daß er sehe. Da öffnete der Herr dem Knaben die Augen, daß er sah; und siehe, da war der Berg voll feuriger Rosse und Wagen um Elisa her.' (2.Kön.6,17) Dies eine ist auch unsere letzte Bitte, daß unsere Augen - die Augen des Glaubens - geöffnet werden und wir die Kirche um uns her sehen. Dann brauchen wir uns vor nichts zu fürchten (folgt Ps.125,2). Das ist gewißlich wahr."

46 vgl. Karl Gerhard Steck "Kirche des Wortes oder Kirche des Lehramts?", p.33 (Korrekturbogen)

47 VM I, p.191; vgl. Anm.38

48 vgl. Anm.4o und 41

49 WA 42, 334

5o vgl. WA 1o III, 357, 28 ff; EA 16, 443 ff aus der Predigt in Erfurt vom 21.Okt.1522 zu Mt.25,1 ff; die dem Zitat vorausgehenden Sätze lauten: "Secht, hie im Evangelio nennt Christus alle Christen zusammen ein Gespons oder Braut, und er ist der Bräutigam. Hie soll kein Mittel sein. Was wäre das vor ein Eh, so ein Mittelperson sich mußt zwischen der Eh stellen, und der Braut bei ihrem Bräutigam etwas werben und erlangen? Eine schlechte Lieb, eine baufällige Eh, so der Bräutigam seiner Braut nit die Schlüssel und den Gewalt uber Wein, Brod und was im Hause ist,gäb. Also sollen wir hie wissen, daß Christus unser lieber, freundlicher Gespons ist und wir sind die Braut; do ist kein Mittel vonnöthen, sunder wir sollen selbs mit solcher ganzer Zuversicht zu ihm treten, als je eine geliebte Braut zu ihrem holdseligen, freundlichen, ehlichen Gemahl immer getreten ist. Dann der christlich Glaub bringt zuwegen, daß Christus ist der Bräutigam, ich bin die Gespons. Er ist sein Reichtum, sein Frommickeit, Gerechtickeit, Reinickeit, Weisheit, Demuthickeit, Geduld und dergleichen all Tugend und Gnaden Gottes."

51 vgl.WA BR 9, 61o "oportet enim Ecclesiam in mundo apparere. Sed apparere non potest nisi in larva, persona, putamine, vestitu aliquo, in quo possit audiri, videri, comprehendi, alioquin nusquam possit inveniri. At tales larvae sunt Maritus, politicus, domesticus, Johannes, Petrus, Lutherus, Amstorffius etc; cum nihil horum sit Ecclesia, quae nec est Iudaeus nec Graecus, nec masculus nec femina, sed unus Christus."

52 vgl. WA 7, 719, 34; EA v.a.5, 3o9 f. "quanquam ecclesia in carne vivat, tamen non secundum carnem vivit .. Ita in loco, rebus, operibusque mundi versatu sed non secundum haec

aestimatur. Christus enim omnem locum tollit .. et Paulus omne corpus tollit .. Sicut enim ecclesia sine esca et potu non est in hac vita, et tamen regnum Dei non est esca et potus secundum Paulum, ita sine loco et corpore non est ecclesia, et tamen corpus et locus non sunt ecclesia, neque ad eam pertinent. Sicut ergo non est necesse, certum panem, certum potum, certam vestum esse ecclesiae et fidelibus omnibus, licet sine pane, sine potu, sine veste non queant vivere in hoc saeculo, sed omnia sunt libera et indifferentia; ita non est necesse certum locum, certamque personam habere, licet sine loco personaque esse non queant."

53 WA 7, 722; EA v.a.5, 312

54 vgl.Anm.52 Ende

55 vgl. WA 2, 2o8; EA v.a.3, 355 "Quare, ubicumque praedicatur verbum Dei et creditur, ibi est vera fides, petra ista immobilis; ubi autem fides, ibi ecclesia; ubi ecclesia, ibi sponsa Christi; ubi sponsa Christi, ibi omnia quae sunt sponsi. Ita fides omnia secum habet, quae ad fidem sequuntur, sacramenta, potestatem et omnia alia."

56 vgl.WA 2, 43o, 6; EA v.a.3, 285 "ecclesia enim creatura est evangelii, incomparabiliter minor ipso .. "

57 vgl. WA 7, 722; EA v.a. 5, 313

58 vgl. WA 2, 191; EA v.a. 3, 3o9 "claves non esse ullius hominis singularis, sed ecclesiae et communitatis, ut firmum sit, sacerdotem non suo iure, sed ministerio (Quia ecclesiae minister est) ecclesiae clavibus uti, nec tanquam suis aut sibi, sed ecclesiae traditis."

59 vgl. WA 2, 195, 16; EA v.a. 3, 315

60 vgl. WA 2, 431, 22; EA v.a. 3, 287; Luther versucht hier, das bekannte Wort Augustins "Evangelio non crederem, nisi me ecclesiae commoveret autoritas" in seinem (Luthers)Sinn zu interpretieren: "Dixi ergo, quod magis loquitur de convincendis haereticis et probanda fide catholica (hoc enim tunc agebat), quam de sua propria fide, quae non ullorum autoritate, sed spiritu solo Dei oritur, licet per verbum et exemplum moveatur homo ad eum .. Et simile, sicuti Deo non credidissem, nisi Paulo praedicanti credidissem, quia fides non nisi ex auditu."

61 vgl. Anm. 32 und 33

62 vgl. Anm. 6o

63 vgl. WA 2, 427, 24; EA v.a. 3, 281 "Cum autem in nullius hominis potestate sit, gratiam et veritatem, spiritum et vitam tribuere, ideo non poterit Papa vel ecclesia merita Christi despensare, it est gratia et veritatem." Wie die Fortsetzung zeigt, geht es Luther hier um eine grundsätzliche Entscheidung: "Et hanc sententiam ita teneo et tenebo, etiamsi angelus de coelo, nedum Papa, aliud dixerit; quandoquidem et universa ecclesia omnesque in unum Doctores negent, gratiam Dei per hominem dari."

64 WA 7, 74o; EA v.a. 5, 339

65 vgl. WA 18, 656; Cl.3, 145, 2o "Debent enim omnes Christianorum articuli tales esse, ut non modo ipsis certissimi sunt, sed etiam aduersus alios tam manifestis et claris scripturis firmati, ut omnibus os obstruant, ne possint quicquam contradicere, sicut nobis Christus promittens, dicit: Lc. 21,15"

66 vgl. Anm. 21

67 vgl. J.H.Newman "Die Kirche und der Zustand der Welt", Auszüge aus "Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching, considered in twelve lectures addressed to the party of the religious movement of 1833", 185o, mit einem Vorwort von Werner Becker, Freiburg 1949, p.13.

68 Apol., p.68

69 ibid., p.68/69

7o vgl. Laros V, p.352/353, aus der Predigt "Über die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche": "Ihr wißt, es war eine Zeit, als nur eine große Gemeinschaft von Christen, die sich Kirche nannte, in der Welt war. Man fand sie in allen Ländern, wo der Name Christi genannt wurde, überall wurde sie in der gleichen Weise durch die Bischöfe regiert, und durch die Nachfolge dieser Bischöfe hing sie überall mit den Aposteln zusammen. Und überall war sie in vollkommener Einheit und vollem Frieden, Zweig mit Zweig in der ganzen Welt. So erfüllte sie die Prophezeihung 'Jerusalem ist gebaut als eine Stadt, die sich zur Gemeinschaft zusammenfügt .. , denn dort stehen die Throne zum Gericht, die Throne für das Haus David.' (Ps.122,3.5) Natürlich gab es immer, wie heute, Abtrünnige und Getrennte; aber sie waren zahlreich und verschieden, nicht ein Leib wie die Kirche. Sie waren von kurzer Dauer, entstanden nach der Zeit der Apostel und gingen nacheinander zugrunde."

71 Laros III, 1.Teil, p.262/263 aus "Glaube und Privaturteil", Discourse to mixed congregations, Nr.1o, 1849

72 vgl. Apol., p.178 "We have (I trust) the principle and temper of obedience too intimately wrought into us to allow of our separating ourselves from our ecclesiastical superiors because in many points we may sympathise with others. We have too great a horror of the principle of private judgment to trust it in so immense a matter as that of changing from one communion to another."

73 Apol., p.69

74 vgl. ibid., p.193 "The more I think of it, the more reluctant I am to suppress Tract 9o, though of course I will do it if the Bishop wishes it; I cannot, however, deny that I shall feel it a severe act."

75 vgl. ibid.

76 vgl. ibid., p.69 "When at length in 1845 I wrote to Bishop Wiseman, in whose vicariate I found myself, to announce my conversion, I could find nothing better to say to him, than that I would obey the Pope as I had obeyed my own

bishop in the Anglican Church. My duty to him was my point of honour; his disapprobation was the one thing which I could not bear." vgl. ferner Laros III, 2.Teil, p.258; auch diese Stelle aus katholischer Zeit bezeugt deutlich seine totale Unterwerfungsbereitschaft. "Wenn die Kirche formell erklärte, daß es (i.e. Ekklesiastes) von Salomon geschrieben sei, so denke ich, im Einklang mit seiner Überschrift, wir wären gebunden, solch ein Dekret als Glaubenssache anzunehmen, in der Erwägung, daß die Kirche die Gabe hat, Urteile zu fällen, de vero sensu et interpretatione Scriptarum Sanctarum."

77 vgl. VM I, p.1o2 "Roman teaching by its profession of Infallibility, lowers the standard and quality of Gospel obedience as well as impairs its mysterious andsacred character; and this in various ways. When religion is reduced in all its parts to a system, there is hazard of something earthly being made the chief object of our contemplation instead of our Maker. Now Rome classifies our duties and their rewards, the things to believe, the things to do, the modes of pleasing God, the penalties and the remedies of sin, with such exactness, that an individual knows (so to speak) just where he is upon his journey heavenward, how far he has got, how much he has to pass; and his duties become a matter of calculation. It provides us with a sort of graduated scale of devotion and obedience, and, so far, tends to engross our thoughts with the details of a mere system, to a comparative forgetfulness of its professed Author."

78 vgl. ibid., p.1o3/1o4 "Christ loves an open-hearted service, done without our contemplating and reverence while the mind is fixed on its Great Object without thought of itself. Now express commands lead us to reflect upon and estimate our advances towards perfection, whereas true faith will mainly contemplate its deficiencies, not its pour attainments, whatever they be."

79 ibid.

8o ibid.

81 vgl. ibid. "It requires very little knowledge of human nature to perceive how readily a doctrine will be embraced and followed which sanctions a secondary standard of holiness, or which allows the performance of certain duties to make up for the disregard of others."

82 vgl. cap. V,3

83 Dev.-Hae., p.87

84 ibid.

85 ibid.

86 VM I, p.117

87 Dev.-Hae., p.89

88 ibid.

89 ibid., p.156

9o Discussions and Arguments, p.5, hier zitiert nach W.H.van de Pol, op.cit., p.116/117

91 Dev.-Hae., p.9o

92 ibid.

93 vgl. VM I, p.14o "If Scripture reading has, in England, been the cause of Schism, it is because we are deprived of the power of excommunicating, which, in the revealed scheme, is the formal antagonist and curb of Private Judgment."

94 vgl. z.B. Ernst Bizer "Luther und Papst", in Theol.Ex.,N.F., Heft 69, 1957

95 vgl. K.G.Steck "Kirche und Lehre bei dem jüngeren Luther", Diss., Göttingen 195o, p.143 ff (ungedruckt).

96 vgl. Anm. 89

97 WA 42, 334, 16; EA op.ex. 2, 243 Genesis Vorl.

98 EA v.a. 1, 34o

99 vgl. WA 1, 639, 1; EA v.a. 2, 3o7 "Excommunicatio nihil est aliud, quam privatio communionis et extra communionem fidelium positio. Est autem fidelium communio duplex, una interna et spiritualis, alia externa et corporalis. Spiritualis est una fides, spes, caritas in deum. Corporalis est participatio eorundem sacramentorum, i.e. signorum fidei, spei, caritatis, quae tamen ulterius extenditur, usque ad communionem rerum, usus, colloquii, habitationis, aliarumque corporalium conversationum .. Igitur sicut priore illa spirituali communione nulla creatura potest animam vel communicare, vel excommunicatam reconciliare, nisi deus solus, ita non potest communionem eandem ulla creatura ei auferre, seu eam excommunicare, nisi solus ipse homo per peccatum proprium."

1oo VM I, p.146

1o1 ibid., p.128

1o2 vgl. ibid. "Rome, as is equally clear, takes the opposite extreme, and maintains that nothing is absolutely left to individual judgment; that is, that there is no subject in religious faith and conduct on which the Church may not pronounce a decision, such as to supersede the private judgment, and compel assent, of every one of her members."

1o3 ibid.

1o4 vgl. VM I, p.158 "While Scripture is written by inspired men with one and only one view of doctrine in their hearts and thoughts, even the Truth, which was from the beginning, yet being written not to instruct in doctrine, but for those who were already instructed in it, not with direct announcements but with intimations and implications of the faith .."

1o5 ibid.; das Zitat ist die direkte Fortsetzung zu Anm.1o4.

1o6 vgl. VM I, p.131 "The internal means of judging are common sense, natural perception of right and wrong, the sympathy of the affections, exercises of the imagination, reason,

and the like. The external are such as Scripture, the existing Church, Tradition, Catholicity, Learning, Antiquity, and the National Faith."

107 ibid., p.158

108 ibid.

109 vgl. ibid., p.159 "And this, by the way, may be taken as one remarkable text, or at least characteristic of error, in the various denominations of religion which surround us, none of them embraces the whole bible, none of them has a key which will revolve through the entire compass of the wards which lie within. Each has its favourite text, and neglects the rest. None can solve the great secret and utter the mystery of its pages. One makes trial, then, another: but one and all in turn are foiled. They retire, as the sages of Babylon, and make way for Daniel. The Church Catholic, the true Prophet of God, alone is able to tell the dream and its interpretation."

110 vgl. die Erörterung im Text zu den Anm. 96 und 97.

111 J.H.Newman "Der Antichrist nach der Lehre der Väter", deutsch von Theodor Haecker, München 1951, p.28

112 VM I, p.140/141; vgl. noch ibid., p.134/135 die 6 Regeln, die Newman in der Frage des Privaturteils empfiehlt und die inhaltlich mit dem im Text gebrachten Zitat übereinstimmen. Zu beachten ist demnach: 1. "That Scripture, Antiquity and Catholicity cannot really contradict each other: 2. That when the Moral Sense or the Reason of the Individual seems to be on one side, and Scripture on the other, we must follow Scripture, except Scripture anywhere contained contradictions in terms, or prescribed undeniable crimes, which it never does: 3. That when the sense of Scripture, as interpreted by the Reason of the individual, is contrary to the sense given to it by Catholic Antiquity, we ought to side with the latter: 4. That when Antiquity runs counter to the present Church in important matters, we must follow Antiquity; when in unimportant matters, we must follow the present Church. 5. That when the present Church speaks contrary to our private notions, and Antiquity is silent, or its decisions unknown to us, it is pious to sacrifice our own opinion to that of the Church. 6. That if, in spite of our efforts to agree with the Church, we still differ from it, Antiquity being silent, we must avoid causing any disturbance, recollecting that the Church, and not individuals, 'has authority in controversies of faith'." Der Übergang von 4 zu 5 und 5 zu 6 macht deutlich, daß letztlich die Prärogative allein der "existing Church" zukommt.

113 VM I, p. 189

114 ibid., p.267

115 ibid., p.267/268

116 vgl. ibid., p.131 "Popular Protestantism would deprive us of all these external means, except the text of Holy

Scripture; as if, I suppose, upon the antecedent notion that, when God speaks by inspiration, all other external means are superseded. But this is an arbitrary decision, contrary to facts; for unless inspiration made use of an universal language, learning at least must be necessary to ascertain the meaning of the particular language selected."

117 ibid.

118 ibid.

119 ibid., p.167

12o ibid., p.27o/271

121 ibid., p.39

122 WA 1o II, 1o8; EA 28, 145

123 vgl. WA 2, 4o3, 34; EA v.a.3, 246 "Quare memores invicem, quod omnes sumus homines, quam facile sit errare, quam raro et difficile contingat vera sapere, et recte agere communi studio quaeramus, potius, quam invicem solo gloriae aut sensus proprii tuendi studio mordeamus et consumamur (s)."

124 vgl. WA 2, 4o4, 1o; EA v.a. 3, 247 ".. et ut plane et libere dicam quod sentio, credo me theologum esse christianum, et in regno veritatis vivere, ideo me debitorem esse non modo affirmandae veritatis, sed etiam asserendae et defendendae, seu per sanguinem, seu per mortem."

125 vgl. WA 2, 4o4, 14; EA v.a. 3, 247 "proinde volo liber esse, et nullius seu concilii, seu potestatis, seu universitatum, seu Pontificis autoritate captivus fieri, quin confidenter confitear, quicquid verum videro, sive hoc sit a catholico, sive haeretico assertum, sive probatum, sive reprobatum fuerit a quocunque concilio."

126 vgl. Georg Hoffmann "Lehrzucht und Glaubensduldung bei Luther und im Luthertum", Luthertum 1939, pp.161-184; 193-2o1

127 WA 47, 233; EA 44, 3 zu Mt.18

128 vgl. Cl.4, 329 f Wider Hans Worst, 1541

129 vgl. K.G.Steck "Kirche des Wortes oder Kirche des Lehramts?", p.11 (Korrekturbogen)

13o vgl. WA 26, 147 f; EA 26, 286 Von der Wiedertaufe,1528; Luther sieht auch innerhalb der katholischen Kirche den Kampf zwischen wahrer und falscher Kirche gegeben: "Ist nu der Papst / wie ich nicht anders gläube / der rechte Endechrist, so soll er nicht sitzen oder regieren in des Teufels Stall, sondern in Gottes Tempel .., denn der soll ein Widerstreit sein, darumb muß er unter den Christen sein. Und weil er daselb sitzen und regieren soll, so muß er Christen unter sich haben .. Wir schwärmen nicht also, wie die Rottengeister, daß wir alles verwerfen, was der Papst unter sich hat; denn so wurden wir auch die Christenheit, den Tempel Gottes, verwerfen mit allem, das sie von Christo hat. Sondern das fechten wir

an und verwerfen, daß der Papst nicht bleiben lassen will bei solchen Gutern der Christenheit, die er von Aposteln e geerbet hat, sondern thut seinen Teufelszusatz dabei und druber, und braucht solcher Guter nicht zur Besserung des Tempels Gottes, sondern zur Verstorung, daß man seine Gebot und Ordenung höher hält, den Christus Ordnung." Solche Aussagen Luthers finden sich öfter: vgl.WA 26,5o7; Cl.3, 512, 25 - WA 38,222; Cl.4,263,38 - WA 38,251;Cl.4, 288,19-26 - WA 38,255; Cl.4,266,39 - WA 38,233; Cl.4,273, 22-25 - WA 51,5o1; Cl.4,34o,8

131 WA 54, 289; EA 26, 238 Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet.

132 vgl. K.G.Steck "Kirche und Lehre bei dem späteren Luther", Habilitationsschrift, Göttingen 1952, p.2o5 (ungedruckt)

133 Der Aufsatz erschien zuerst in der von Newman herausgegebenen Zeitschrift "The Rambler", vol I, new series, Part II, July 1859, pp 198-23o; eine Neuauflage, versehen mit einer ausführlichen Einleitung, wurde herausgegeben von John Coulson; London 1961; nach dieser Ausgabe wird hier zitiert; - die deutsche Übersetzung des Aufsatzes findet sich in Laros III, 2.Teil, pp 198-239; vgl. cap.VI, Anm.22

134 vgl. Coulson, p.21

135 ibid., p.21

136 vgl. Text p.128 ff

137 VM I, p.134/35; vgl. den geschlossenen Zusammenhang in Anm.112 dieses Kapitels.

138 Coulson, p.54

139 a vgl. ibid., p.55 ".. but the matter of fact, viz. their belief, i s thought for, as a testimony to that apostolical tradition, on which alone any doctrine whatsoever can be defined. In like manner, we may 'consult' the liturgies or the rites of the Church.. And, in like manner, I certainly understood the writer in the Rambler to mean .. that the fidelium sensus et consensus is a branch of evidence which it is natural or necessary for the Church to regard and consult, before she proceeds to any definition, from its intrinsic cogency; and by consequence, that it ever has been so regarded and consulted."

139 b ibid., p.56

14o vgl. ibid., p.63 ".. because the body of the faithful is one of the witnesses to the fact of the tradition of revealed doctrine, and because their consensus is the voice of the Infallible Church."

141 ibid., p.63

142 vgl. cap.VI,2

143 Coulson, p.63; vgl. ibid., p.13 die spätere Anmerkung Newmans: "Acknowledging, then, most fully the prerogatives of the episcopate, we do unfeignedly believe, both from the reasonableness of the matter, and especially

from the prudence, gentleness, and considerateness which belong to them personally, that their Lordships really desire to know the opinion of the laity on subjects in which the laity are especially concerned. If even in the preparation of a dogmatic definition the faithful are consulted, as lately in the instance of the Immaculate Conception, it is at least as natural to anticipate such an act of kind feeling and sympathy in great practical questions, out of the condescension which belongs to those who are forma facti gregis ex animo."

144 ibid.

145 vgl. ibid., p.73 "Its (i.e. of the laity) consensus is to be regarded: 1. as a testimony to the fact of the apostolical dogma; 2. as a sort of instinct, or phronema, deep in the bosom of the mystical body of Christ; 3. as a direction of the Holy Ghost; 4. as an answer to its prayer; 5. as a jealousy of error, which it at once feels as a scandal."

146 vgl. ibid., p.74/75 das Zitat Newmans aus Angl.Diff. "We know that it is the property of life to be impatient of any foreign substance in the body to which it belongs. It will be sovereign in its own domain, and it conflicts with what it cannot assimilate into itself, and is irritated and disordered till it has expelled it. Such expulsion, then, is emphatically a test of uncongeniality, for it shows that the substance ejected, not only is not one with the body that rejects it, but can-not be made one with it; that its introduction is not only useless, or superfluous, or adventitious, but that it is intolerable .. The religious life is of a certain quality and direction, and these are tested by a mode in which it encounters the various opinions, customs, and institutions which are submitted to it. Drive a stake into river's bed, and you will at once ascertain which way it is running, and at what speed; throw up even a straw upon the air, and you will see which way the wind blows; submit your heretical and Catholic principle to the action of the multitude , and you will be able to pronounce at once whether it is imbued with Catholic truth or with heretical falsehood."

147 ibid., p.75/76

148 ibid., p.77

149 ibid., p.14

15o vgl. ibid., p.1o3/1o4 "As to the present, certainly if there ever was an age which might dispense with the testimony of the faithful, and leave the maintenance of the truth to the pastors of the Church, it is the age in which we live. Never was the Episcopate of Christendom so devoted to the Holy See, so religious, so earnest in the discharge of its special duties, so little disposed to innovate, so superior to the temptation of theological sophistry. And perhaps this is the reason why the 'consensus fidelium' has, in the minds of many, fallen into the background."

151 ibid.,p.1o4

152 ibid.,p.1o4

153 ibid.,p.1o4

154 ibid., p.1o6

155 vgl. ibid., p.44 "This age of the Church is peculiar, - in former times, primitive or medieval, there was not the extreme centralization which now is in use. If a private theologian said anything free, another answered him. If the controversy grew, then it went to a bishop, a theological faculty, or to some foreign University. The Holy See was but the court of ultimate appeal."

156 ibid., p.44

157 ibid., p.44; vgl. ibid., p.46 "Instead of aiming at being a world-wide power, we are shrinking into ourselves, narrowing the lines of communion, trembling at freedom of thought, and using the language of dispair and dismay at the prospect before us, instead of, with the high spirit of the warrior, going out conquering and to conquer."

158 ~~VI 82,334,36; IA 6b.6x.2, 243~~ vgl.Cl.2,395-4o3

Cap. VIII

1 vgl. Alfred Läpple "Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman", Teil I, München 1952, p.322.

2 Laros III, 1.Teil, p.255 aus "Glaube und Privaturteil"; Discourses to mixed congregations, Nr.1o, 1849.

3 vgl. PVP, VI, Predigt Nr.23, pp 352-369; ferner ist die gleiche Predigt wiedergegeben in Laros III, 1.Teil, p.1o2ff, wonach hier zitiert wird.

4 Laros III, 1.Teil, p.111

5 ibid., p.112

6 vgl. Laros III, 1.Teil, p.334, Anm. 39; hier fügt Laros den im Text unter Anm.5 zitierten Sätzen Newmans die 'ergänzenden' Worte bei: "Diese Ausführungen über die Gottesbeweise wollen weder der dogmatischen Konstitution 'Unigenitus' noch den späteren Entscheidungen des vaticanischen Konzils und der Modernisten-enzyklica widersprechen, bedürfen aber zum richtigen Verständnis der Ergänzung durch diese kirchlichen Entscheidungen, dürfen aber auch andererseits in keiner Textauswahl fehlen oder verkürzt werden."

7 vgl. Denz. 1795-18oo; 1816-182o

8 Laros III, 1.Teil, p.53 aus "Die Übergriffe der Vernunft", Oxford University sermons, 4, 1831.

9 ibid., p.9, aus der Predigt "Inneres Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums", 1825, ebenfalls in PVP, VIII, Predigt Nr.8, pp 114-127.

10 ibid., p.59 aus der Predigt "Die Natur des Glaubens im Verhältnis zur Vernunft", Oxford University sermons, 11, 1834; vgl. noch ibid., p.81

11 ibid., p.10, aus der Predigt "Religiöser Glaube vernunftgemäß", 1829, ebenfalls in PVP, I, Predigt Nr. 15, pp 213-227

12 PVP, VIII, p.112

13 ibid.

14 Laros III, 1.Teil, p.59

15 Gram., p.271

16 Laros III, 1.Teil, p.265

17 ibid., p.266

18 vgl. WA 19, 206, 7 ff "So last uns hie auch aus der natur und vernunfft lernen, was von Gott zuhalten sey. Denn so halten diese leute von Gott, das er sey eyn solcher der von allem bosen helffen muge. Daraus folget weytter, das natürliche vernunfft bekennen mus, das alles guts von Gott kome. Denn wer aus allem bosen und unglück helffen kan, der kan auch alles gut und glück geben. So weyt reicht das naturlich liecht der vernunfft, das sie Gott fur eynen gütigen, gnedigen, barmhertzigen, milden achtet; das ist eyn gross liecht. Aber es feylet noch an zwey grossen stucken. Das erst, sie gleubt wol, das Gott solchs vermuge und wisse zuthun, zu helffen und zugeben. Aber das er wolle oder willig sey, solchs an yhr auch zu thun, das kan sie nicht; darumb bleybt sie nicht feste auff yhrem synn. Denn die macht gleubt sie und kennet sie, aber am willen zweyffelt sie, weyl sie das widder spiel fulet ym unfal .. Hie kan der frey wille nicht mehr .. Das ander: Das die vernunfft nicht kan die gotheyt recht aus teylen noch recht zu eygen, dem sie alleyne geburt. Sie weys, das Gott ist. Aber wer odder wilcher es sey, der da recht Gott heyst,das weys sie nicht. Und geschicht yhr eben, als den Juden geschach, da Christus auff erden gieng und von dem teuffer Johannes bezeuget war, das er furhanden were. Da stund yhr hertz also, das sie wusten, Christus were unter yhn und gienge unter den leuten. Aber wilcher die person were, das wusten sie nicht.. Also spielt auch die vernunfft der blinden kue mit Gott und thut eytel feyl griffe und schlecht ymer neben hin, das sie das Gott heyst das nicht Gott ist, und widderumb nicht Gott heyist das Gott ist, wilchs sie keynes thet, wo sie nicht wuste, das Gott were, odder wuste eben, wilches odder was Gott were."

19 vgl. WA 42, 452, 17 ff "Est enim fides res vivax et potens: non est ociosa cogitatio, nec innatat cordi, sicut anser aquae: sed sicut aqua igni calefacta, etsi aqua manet, tamen non amplius frigida, sed calida et prorsus alia aqua est: Ita fides, spiritus sancti opus, aliam mentem et sensus alios fingit, ac prorsus novum facit hominem."

20 WA 40 I, 412,20

21 Das Zitat Anm.19 fährt fort, ibid., Z.22 ff:"Est igitur Fides operosa, difficilis et potens res: ac si vere aestimare volumus, magis est passio quam actio, mutat enim animos et sensus: et cum Ratio praesentibus soleat niti, fides absentia complectitur, et ea contra rationem praesentia esse judicat."

22 WA 8, 592, 22; Cl 2, 21o, 36

23 vgl. WA 6, 511, 25 ff; Cl 1, 442, 1o "Ego sane, si non possum consequi quo modo panis sit corpus Christi, captiuabo tamen intellectum meum in obsequium Christi, et uerbis eius simpliciter inhaerens, credo firmiter, non modo corpus Christi esse in pane, sed panem esse corpus Christi .. Quid, si Philosophia haec non capit? Maior est spiritus sanctus quam Aristoteles .. Quod etsi philosophia non capit, fides tamen capit. Et maior est uerbi dei autoritas quam nostri ingeni capacitas .. Sic interium sapiam, pro honore sanctorum uerborum dei, quibus per humanas ratiunculas non patiar uim fieri, et ea in alienas significationes torqueri; permitto tamen aliis opinionem alteram sequi, quae in decretali firmiter statuitur. Modo non urgeant, suas opiniones (ut dixi) pro articulis fidei a nobis acceptare."

vgl. ferner WA 26, 439, 31; Cl 3, 457, 1 Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis 1528; "Erstlich / das man ynn Gottes wercken vnd worten / sol vernunfft und alle klugheit gefangen geben / wie S. Paulus leret 2.Cor.1o vnd sich blenden und leiten / furen / leren vnd meistern lassen / auff das wir nicht Gotts richter werden ynn seinen worten/ denn wir verlieren gewislich mit vnserem richten ynn seinen worten / wie Psal. 5o(51,6) zeuget. Zum andern / wenn wir denn vns gefangen geben vnd bekennen / das wir sein wort vnd werck nicht begreiffen / das wir uns zu friden stellen/ vnd von seinen wercken reden mit seinen worten / einfeltiglich / wie er uns davon zu reden furgeschrieben hat / vnd fursprechen lest / vnd nicht mit vnsern worten / als anders vnd besser dauon zu reden furnemen / Denn wir werden gewislich feylen / wo wir nicht einfeltiglich yhm nach sprechen .. Denn hie gilts ym finstern vnd blintzling gehen vnd schlecht am wort hangen vnd folgen .."

vgl. noch WA 1o II, 2o5; EA v.a. 6, 422 - WA 4o I, 362 f; EA Gal. I, 33o - WA 33, 138; EA 47, 347.

24 Bernhard Lohse "Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers." Göttingen 1958, p.1o5

25 vgl. WA Ti 4 Nr.5o15 p. 614,5 ff "Quamvis verum est rationem illuminatam posse aliquando decem praecepta intelligere et religionem Iudaeorum, sed articulos fidei, trinitatem et humanitatem Christi, das reimpt sich nicht .. Ich denck im auch nach, verstehs aber nicht."

26 vgl. WA 39 II, 253, 9 ff, Promotionsdisputation von Erasmus Aberus, 1543

27 vgl. WA 6, 511, 37 ff De capt. bab., 152o

28 vgl. WA 26, 334, 2o ff, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis 1528; vgl. Anm.23.

29 vgl. WA 28, 91, 26 ff Predigt 1528

3o vgl. Anm.25; ferner WA Ti 1 Nr. 439 p.191, 23 ff "Sed prodestne etiam lumen rationis? Distinguo: Ratio obsessa a Diabolo obest, et quo est beatior et felicior, eo plus nocet, sicut videmus in sapientibus viris, qui a verbo ratione dissentiunt; sed illustrata a Spiritu hilfft judicirn die heylig schrifft .. ratio dienet dem Glauben, das sie eim ding nach denkt, quando est illustrata; sed sine fide nihil prodest nec potest ratio.

31 vgl. Anm.14; die Fortsetzung des Zitates macht deutlich, daß Newman hier von der durch den Glauben erleuchteten Vernunft spricht; vgl. Laros III, 1.Teil, p.59 "So ist der Glaube das Urteilen eines religiösen Geistes, oder wie die Schrift sagt, eines rechten und erneuerten Herzens, das eher auf Präsumptionen als auf Beweis hin handelt und über die Zukunft nachdenkt und ihr vertraut, wenn es sich ~~xich~~ ihrer auch nicht versichern kann."

32 vgl. Anm.23, 2.Zitat

33 WA 39 I, 229, 4 ff

34 Bek.Schr. Bd.I, 434, 8 ff; Schmalkaldische Artikel, 1537

35 vgl. Hans Joachim Iwand "Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre", 3.Aufl., 1959, p.16

36 vgl. vor allem pp 225-236

37 Gram., p.117

38 ibid., p.271

39 PPS, VI, p.339

4o Zitat nach A.Läpple, op.cit., p.32o, Anm.19, aus Oxf.U.S.,18

41 Laros III, 1.Teil, p.7 aus der Predigt "Inneres Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums", 1825; ebenfalls in PVP, VIII, Predigt Nr.8, pp 114-127

42 PPS, VIII, p.2o2 aus der Predigt "Obedience to God the Way to Faith in Christ", deutsch in PVP, VIII, pp 2o4-218

43 vgl. Dev., p.86 f "The Supremacy of conscience is the essence of natural religion; the supremacy of Apostle, or Pope, or Church, or Bishop, is the essence of revealed .. Thus, what conscience is in the system of nature, such is the voice of Scripture, or of the Church, or of the Holy See, as we may determine it, in the system of Revelation."

44 vgl. PPS, I, p.227 "..obedience to our conscience, in all things, great and small, is the way to know the truth." vgl. ferner PPS, II, p.18 "..conscience, which is born with him, which he did not make for himself, and to which he feels bound in duty to submit."

45 Zitat nach A. Läpple, op.cit., p.333, aus Oxf.U.S.,18

46 vgl. ibid., p.332, wo Läpple in deutscher Übersetzung die Ausführungen Newmans aus Oxf.U.S. 23 bringt: ".. obgleich das Gewissen als ein Zeuge in eine bestimmte Richtung, indem ich so sagen soll - für den wirklichen moralischen Platz des unsichtbaren Gottes zu weisen schien, so bot es

doch, da es seine eigene Autorität ja nicht beweisen konnte, denen, die seine Lehre bestritten, keinen Beweis für den Herrn und Richter, der vom Moralgesetz selber verschieden war."

47 vgl. ibid., p.318 Anm.12 aus Angl.Diff.II, p.25o. Die Fortsetzung des im Text gebrachten Zitates lautet: "They do not even pretend to go by and rule, but they demand, what they think is an Englishman's prerogative, for each to be his own master in all things, and to profess what he pleases, asking no one's leave."

48 ibid., p.319 aus Angl.Diff.II, p.248; vgl. ferner Gram. p.1o7 "Conscience does not repose on itself, but vaguely reaches forward to something beyond self.."

49 ibid., p.336

5o Apol.-Laros I, p.265

51 WA 14, 6o2, 32

52 WA 14, 6o3, 29

53 vgl. vor allem das Zitat zu Anm.41

54 vgl. Ernst Wolf "Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht" in "Peregrinatio", München 1954, pp 81-112, hier p.9o

55 vgl. WA 57, 2o7, 21 "Quia dum (conscientia) praeteritum peccatum non potest mutare et iram futuram nullo modo vitare, necesse est, ut, quocumque versatur, angustetur et tribuletur. Nec ab his angustiis liberatur nisi per sanguinem Christi, quem si per fidem intuita fuerit, credit et intelligit peccata sua in eo abluta et ablata esse."

56 vgl. WA 15, 551, 21 "est beatus, quia conscientia est libera, dicit: deus est meus pater, Christi iustitia est mea, sua potentia est in mea anima. Si societatem cum eo habeo, oportet animus liber .."

57 WA 2o, 718

58 WA 8, 6o8, 19 ff

59 WA 8, 6o9, 3o ff

6o vgl. Zitat zu Anm.5o

61 WA 44, 546, 32

62 WA 44, 545, 16

63 vgl. Zitat zu Anm.5o

Cap. VIII

1 Da, wie die Ausführungen dieses Kapitels zu zeigen suchen, die unterschiedliche Auffassung zwischen Newman und der Reformation in der Lehre von der Rechtfertigung am deutlichsten ihren Ausdruck findet, wird es vonnöten sein, mehr als bisher längere Zitate in die Abhandlung einzubeziehen, zumal sich sein Werk "Lectures on the Doctrine of Justification" mehr als alle anderen direkt gegen die reformatorische Position wendet.

2 vgl. Just., pp 1-29; trotz der speziellen Ausrichtung dieses Werkes gegen die reformatorische Theologie bildet es eine Einheit mit den beiden Bänden über die Via Media, die somit ebenfalls gegen den Protestantismus gerichtet sind; im Advertisement to the Third Edition, p.IX, 1874, erläutert Newman nämlich: "These Lectures on the doctrine of Justification formed one of a series of works projected by the Author in illustration of what has often been considered to be the characteristic position of the Anglican Church, as lying in a supposed Via Media, admitting much and excluding much both of Roman and of Protestant teaching." Auch die folgenden Ausführungen, die für die anglikanische Rechtfertigungslehre ebenfalls eine Mittelstellung propagieren, unterstreichen die Einheit dieses Werkes mit den beiden anderen; vgl. Just., p.1/2: "It shall be my endeavour in these Lectures to take such a view of Justification, as may approve itself to those among us who hold whether the one or the other doctrine in an unsystematic way, yet fall in with neither of them, when they are adopted as the foundation or 'leading idea' of a theology. Justification by faith only, thus treated, is an erroneous, and justification by obedience is a defective, view of Christian doctrine."

3 Just., p.2/3

4 ibid., p.5

5 ibid., p.5/6

6 ibid.

7 Newman bezieht sich auf den Satz Johann Gerhards aus de Just. § 117 "Propria et specifica fidei justificantis forma est fiducialis apprehensio Christi Mediatoris ac beneficiorum ejus, quae in verbo Evangelii nobis offerentur." Des weiteren beruft sich Newman noch auf § 127 ff des gleichen Werkes.

8 Just., p.7/8

9 ibid., p.7/8

10 ibid., p.8

11 ibid., p.9

12 ibid., p.1o

13 Luther, In Gal. v.6 (f.4o7); Beleg von Newman, Just.,p.9, Anm.

14 Luther, In Gal. ii 19 (f.916); Beleg von Newman, Just., p.1o, Anm.

15 Just., p.21

16 Luther, In Gal. ii. 4,5 (f.296,7); Beleg von Newman, Just., Anm. zu p.21/22; der von Newman zitierte Zusammenhang lautet im ganzen: "Fides .. , quando in proprio suo officio est, nullum prorsus objectum habet, quam Jesum Christum, Filium Dei, traditum pro peccatis totius mundi. Non respicit charitatem; non dicit, Quid fui? quid merui? sed quid fuit Christus? .. Quare quae docuerunt de fide justificante, si sit charitate formata, mera verba portenta sunt. Ea enim fides, que apprehendit Christum Filium Dei, et eo ornatur, non quae includit charitatem, justificat. nam fidem, si certa et firma esse debet, nihil apprehendere oportet, quam solum Christum, etc. .. Quare, qui Christum fide apprehendit, quantumvis lege perterrefiat, etc. .. gloriari potest justum esse .. " Als Belege folgen noch in Gal. ii 16 (f.3o9,31o); iii 11 (f.346)

17 vgl. Just., p.26 "Reliance then on self, in whatever shape, is one of the two evils which it is supposed are destroyed by the doctrine of faith as the instrument, and Christ's righteousness as the form, of justification; the other is the state of doubt about our justification which must ever attend the belief that it depends on our graces and works, though produced by divine influences."

18 Just., p.12/13

19 ibid., p.13/14

2o Als Beleg führt Newman an in der Anmerkung zu Just., p.13/14: in Gal. v.13 "Non est in arbitrio aut potestate nostra situm hanc libertatem, per Evangelium jam invulgatam, celare homines aut revocare, quia Christus eam nobis donavit, ac suâ morte peperit. Neque possumus illos porcos, qui toto impetu ruunt in licentiam carnis, cogere ut corpore et rebus suis serviant aliis. Ideo quod possumus, facimus; hoc est, admonemus diligenter eos debere hoc praestare. Si his monitis nostris nihil efficimus, committemus rem Deo .. Interim tamen hoc nos solatur, quod labor et diligentia nostra non est inanis apud pios."

21 vgl. Text zu Anm. 13 u.14

22 Just., p.13/14

23 ibid., p.15

24 vgl. Text zu Anm. 23

25 Just., p.94

26 Diese Auffassung richtet sich offensichtlich auch gegen die reformatorische Imputationslehre; hierauf ist an einer späteren Stelle zurückzukommen.

27 vgl. Text zu Anm.3

28 vgl. E.J.Bicknell "The Thirty-Nine Articles", p.199; auch die lateinische Fassung des Artikels 11 veranschaulicht,

daß hier die reformatorische Theologie und nicht die Interpretation Newmans ihren Niederschlag findet: "Tantum propter meritum Domini ac Servatoris nostri Jesu Christi, per fidem, non propter opera, et merita nostra, justi coram Deo reputamur. Quare sola fide nos justificari doctrina est saluberrima, ac consolationis plenissima, ut in homilia de justificatione hominis fusius explicatur."

29 vgl. Text zu Anm.3

3o Just., p.223

31 ibid., p.224

32 ibid; Sperrung von mir

33 vgl. Text zu Anm. 13 u. 14

34 Über diese spezielle Frage ist im nachstehenden Teilabschnitt zu handeln.

35 Just., p.24; vgl. Text zu Anm.15.

36 vgl. Text zu Anm.15

37 Just., p.1o Anm.

38 ibid.; als Beleg gibt Newman an: Melanchthon, Loc.Com. f. 213; vgl. Melanchthons Werke, hg. von H. Engelland 1953, II. Bd, 2. Teil, p. 419, z. 1-8.

39 vgl. Martin Luther "Vorreden zur Heiligen Schrift", hg. von Wilhelm Heinsius, München 1934, pp 78-93; vgl. bes. p.8o "Daher kommt, daß allein der Glaube rechtfertig macht und das Gesetz erfüllet; denn er bringet den Geist aus Christus Verdienst, der Geist aber macht ein lustig und frei Herz, wie das Gesetz fordert; so gehen denn die guten Werk aus dem Glauben selber." vgl. ibid., p.82 "Aber Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott, Joh.1,13, und tötet den alten Adam, macht uns ganz ander Menschen von Herz, Mut, Sinn und allen Kräften und bringet den heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollt Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun. Wer aber nicht solch Werk tut, der ist ein glaubloser Mensch, tappet und siehet um sich nach dem Glauben und guten Werken und weiß weder, was Glaube und gute Werke sind, und wäscht und schwätzt doch viel Wort vom Glauben und guten Werken." Angesichts dieser Sätze des Reformators wird die Deutung Newmans gegenstandslos, in der Theologie Luthers sei rechtfertigender Glaube nicht notwendig mit tätiger Liebe verbunden.

4o vgl. Anm. 13

41 vgl. Anm. 14

42 Just., p.1o Anm.

43 vgl. Text zu Anm. 18

44 Just., p.13/14

45 vgl. Anm. 1o

46 vgl. die Anmerkungen 4, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 2o.

47 Just., p. 276

48 ibid., p. 1/2

49 ibid., p. 89

5o ibid.

51 ibid.

52 ibid., p. 89/9o

53 ibid., p. 9o; Newman benutzt hier "Sarepta" wie einen bibl. Eigennamen, gemeint ist wohl die Witwe von Sarepta.

54 ibid., p. 62

55 ibid., p. 225

56 ibid.,

57 ibid., p. 225/226

58 Vom Abendmahl spricht Newman in diesem Zusammenhang nicht, so daß das "two" hier nicht recht begründet erscheint.

59 Just., p. 226

6o ibid., p. 227

61 ibid., p. 15o/151

62 ibid., p. 137

63 vgl. Text zu Anm. 54

64 Just., p. 88

65 ibid., p. 32

66 ibid., p. 33

67 ibid., p. 35

68 ibid., p. 36/37

69 ibid., p. 37

7o ibid., p. 43/44; vgl. noch ibid., p. 46, zu 2.Kor.3,3-6: "Is it not almost too clear to insist upon, that what is first called the ministration of the Spirit, is next called the ministration of righteousness; or, in other words, that the spirit ministers righteousness, that is, justifies?"

71 ibid., p. 53/54

72 ibid., p.54

73 ibid.

74 ibid., p. 9o

75 ibid., p. 91

76 ibid., p. 94

77 Dieses "only" beweist überaus deutlich, wie hoch Newman die "remains of heaven" im natürlichen Menschen einschätzt.

78 ibid., p. 94/95; Sperrung von mir

79 ibid.

8o H.J.Iwand "Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre",p.12

81 vgl. Text zu Anm.5o

82 vgl. Denz., 788 u. 792 (De peccato originali)

83 vgl. Text zu Anm.5o

84 vgl. z.B. Text zu Anm. 51 u.ö.

85 Hierauf hat H.J.Iwand klar hingewiesen, vgl. op.cit.,p.12

86 Röm. II, 249, 3, zitiert nach Iwand, op.cit., p.66,Anm.12.

87 vgl. Text zu Anm. 55 [zitiert nach der Ausgabe von Jul. Ficker, 1925

88 vgl. Text zu Anm. 57

89 vgl. Text zu Anm. 38

9o vgl. Text zu Anm. 56

91 vgl. Text zu Anm. 38

92 vgl. Text zu Anm. 56

93 vgl. Anm. 39

94 Just., p. 91

95 vgl. Text zu Anm. 76

96 vgl. Text zu Anm. 78

97 ibid.

98 vgl. Text zu Anm. 79 u. 78

99 vgl. Heinrich Fries "J.H.Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition", p. 111 "Die Revision und Korrektur, die Newman an der Position des Anglikanismus wie an den Rom gegenüber erhobenen Vorwürfen angebracht hat, ist faktisch schon als katholische Position zu betrachten, sonst hätte sie ihn nicht zu diesem Schritt geführt." Es läßt sich in der Tat nicht leugnen, daß zwischen der geschilderten Position Newmans und den Canones zur Rechtfertigungslehre des Tridentinums mehr als nur Anklänge bestehen, man vergleiche nur Denz. 819 "Si quis dixerit, sola fide impium iustificari, ita ut intelligat n i h i l a l i u d requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi: A.S." Auch die hierauf folgenden Canones, Denz. 82o-824 verurteilen die reformatorische Lehre und bekennen sich zu einem Kooperationsschematismus im Sinne Newmans.

1oo vgl. H.J.Iwand, op.cit., p. 28 "Alles Gute, was er (i.e. der Mensch) tut, wird er tun, um damit vor sich und Gott etwas zu gelten. Denn der Wille des Menschen sucht seine eigene Gerechtigkeit zu verwirklichen, und gerade in dem Guten, was er tut, wächst sein Stolz und seine Kraft."

1o1 WA 2, 516, 9 "Non est ergo intentio legis, ut in gratia servetur, tanquam sit gratia exactio quaedam. Sed intendit lex, ut servetur: servari autem non potest sine gratia, ideo cogit quaerere gratiam."

1o2 H.J.Iwand, op.cit., p.29

1o3 vgl. den vorstehenden Abschnitt

1o4 vgl. Werner Becker "Zum Problem der Einheit von Leben und Werk bei J.H.Newman", in Miscellanea Erfordiana 12, Leipzig 1962, pp 291-313; die zitierte Stelle p.3oo

1o5 vgl. Text zu Anm. 78 u. 79

1o6 vgl. z.B. Text zu Anm. 54, 64, 65, 66, 7o, 71, 76, u.ö.

1o7 Just., p.22/23

1o8 ibid., p. 67

1o9 ibid., p. 68

11o ibid., p. 67

111 ibid., p. 63

112 ibid., p. 34

113 ibid.; der Zusammenhang lautet: "As we can conceive God's blessing nothing but what is holy, so all our notions of blessing centre in holiness as a necessary foundation. Holiness is the thing, the internal state, because of which blessing comes. He may bless, He may curse, according to His mercy on our deserts; but if He blesses, surely it is by making holy; if He counts righteous, it is by making righteous; if He justifies, it is by renewing; if He reconciles us to Himself, it is not by annihilating the Law, but by creating in us new wills and new powers for the observance of it."

114 vgl. ibid., p. 66 "Justification, then, a s s u c h , i s an imputation; but the actual gift called justification is more, it is a renewal also."

115 vgl. Text zu Anm. 78 u. 79

116 Just., p. 65; vgl. auch ibid., p. 69 "A d e c l a r a t i o n on the part of God may in itself presuppose, or involve, or attend, or cause, or in any other way imply, the actual communication of the thing declared: still it does not thereby cease to be a declaration, and justification need not cease to be in itself an accounting, though it may involve a making righteous." Was in diesem Zitat vielleicht nur als bedingt möglich dargestellt wird, wird in dem folgenden ohne Zweifel als Tatsache beschrieben; vgl. ibid., p. 8o "Imputed righteousness is the coming in of actual righteousness. They whom God's Sovereign voice pronounces just, forthwith become in their measure just. He declares a fact, and makes it a fact by declaring it. He imputes, not a name, but a substantial Word, which, being 'ingrafted' in our own hearts, 'is able to save our souls'." Auch die folgenden Worte fassen die im Text dargestellte These Newmans prägnant zusammen; vgl. ibid., p. 83 "On the whole then, from what has been said, it appears that justification is an announcement or fiat of Almighty God, which breaks upon the gloom of our natural state as the Creative Word upon Chaos; that it declares the soul righteous, and in that declaration, on the other hand, conveys pardon for its past sins, and on the other makes it actually righteous."

117 vgl. ibid., p. 8o, das Zitat aus Bellarmin, de Justif. ii 3 "Quando Deus justificat impium, declarando justum, facit etiam justum, quoniam judicium Dei secundum veritatem est."

118 ibid., p. 78

119 ibid.,p. 95

12o vgl. ibid., p. 56 ".. here I will but say this, that at any rate it (i.e. Newman's doctrine) is what the rival doctrine is not, a real doctrine, and contains an intelligible, tangible, practical view which one can take and use." Hier wird wieder bestätigt, wie berechtigt das oben erwähnte Urteil Werner Beckers ist, vgl. Text zu Anm.1o4.

121 vgl. ibid., p. 56 ".. all this (i.e. the Lutheran view of justification) would of course be matter of faith, if Scripture declared it; but when merely propounded fifteen centuries after Christ came, it has no claims upon us, and might be rejected.."

122 ibid., p. 56/57

123 ibid., p. 134

124 Paul Althaus "Paulus und Luther über den Menschen", 3. erw.Aufl., Gütersloh 1958, p. 25

125 Just., p. 34; vgl. Text zu Anm. 115

126 WA 5, 3o1 zu Ps. 9,9

127 vgl.Text zu Anm. 114

128 vgl. dazu die Belegstellen bei Karl Holl "Luther", 2.Aufl. p. 7o f.

129 vgl. Text zu Anm. 12o

13o WA 39 I, 83

131 Wie sehr auch Luther trotz der gegenteiligen Ansicht Newmans die Neuschöpfung, die Erneuerung des Menschen in seiner Gerechtwerdung betont, belegen sehr anschaulich die folgenden Sätze; vgl. WA 5, 195, 41 "Qui volet iustus fieri, peccator fiat necesse est, qui volet sanus, bonus, rectus, denique deiformis, Christianus Catholicusque fieri, insanus, malus, perversus, denique diabolicus, haereticus, infidelis, Turca fiat, et ut Paulus dixit 'Qui vult inter vos esse sapiens, stultus fiat, ut sit sapiens'. Stat, inquam, haec sententia firma, quia sic est voluntas in coelo, quod per stultiam sapientes, per malitiam bonos, per peccatum iustos, per perversitatem rectos, per insaniam sanos, per haeresim Catholicos, per infelidatem Christianos, per diabolicam formam deiformes facere proposuit. Quaeris, quo modo? cito et breviter dicetur. Talis non poteris fieri in deo, qualis vis, nisi talis prius fias in teipso et hominibus, quadem ipse vult. Vult autem te fieri in teipso et hominibus hoc, quod vere es, idest peccator, malus, insanus, perversus, diabolicus etc. Haec nomina tua, haec res tua, haec veritas ipsa, haec humilitas est, quae ubi facta fuerint, iam talis es coram deo, qualis tu volebas, idest sanctus, bonus, verax, rectus,

pius etc. Hac ratione alius tibi et hominibus, alius soli deo eris. Quid ergo miraris? Quid turbaris, si vel tibi vel hominibus displices? Quibus nisi displiceas, deo placere non possis." Selbst wenn man bedenkt, daß dieses totale Sündigwerden kaum die Zustimmung Newmans treffen würde, so geht doch gerade aus diesem Umstand hervor, wieviel intensiver als Newman Luther die Erneuerung betont; der Newman'sche Vorwurf entbehrt somit jeglicher Berechtigung und ist nur durch mangelnde Kenntnis der reformatorischen Position erklärlich.

132 Just., p. 67

133 vgl. Text zu Anm. 124

134 vgl. WA 39 I, 283, 9 "Item opus non facit personam, sed persona facit opus, lex non facit opus, sed monstrat opera."

135 WA 39 I, 46

136 vgl. Text zu Anm. 125

137 vgl. Text zu Anm. 114 u. 115 Ende.

138 Wie auch die folgenden Worte zeigen, erblickt Newman in der Rechtfertigung einen neuen Anfang, eine neue, durch keine vergangenen Schulden belastete Wirklichkeit, in der verdienstvoller Gehorsam zur Tatsache wird; vgl. Lett.I, p.1o6, 1825, hier zitiert nach van de Pol, op.cit., p.87 "Alle, welche die natürliche Verderbtheit des Herzens und die Notwendigkeit einer Umwandlung bekennen, ob sie nun diese Wiedergeburt mit der Taufe verbinden oder nicht, sollten sich zusammenschließen gegen jene, welche der Wiedergeburt nur die Eröffnung neuer Aussichten zuerkennen, nachdem die alte Sündenzeche gelöscht und die Person für die folgende Zeit sozusagen wieder kreditfähig geworden ist." 1874 fügt er dazu die Anmerkung: "Hier hatte er in der Tat die katholische Lehre erfaßt, daß uns die Sündenvergebung nicht einfach durch Zurechnung (der Verdienste Christi), sondern durch die Einpflanzung des Gnadenstandes vermittelt wird."

139 vgl. Text zu Anm. 7o

14o WA 7, 231, 7

141 Just., p. 95

142 vgl. Karl Gerhard Steck "Kirche und Lehre bei dem jüngeren Luther", Diss., Göttingen 195o, p.167 (ungedruckt): "Lautet die elementare Formel von Luthers Kirchengedanke: Kirche als creatura verbi und verbum Dei als tota vita et substantia ecclesiae, so ist das nicht eine Erkenntnis, die neben der Mitte des Christusglaubens und der Rechtfertigungslehre stünde .. Vielmehr ist die Erkenntnis vom wahren Wesen der Kirche identisch mit der Rechtfertigungserkenntnis, weil beide Erkenntnisse dem Glauben an das göttliche Wort entstammen, 'quod impossibile est sonare, nisi in ecclesia per spiritum sanctum' (WA 7,722; EA v.a. 5,313); .. Es ist völlig konsequent, daß das römische Denken den päpstlichen Primat, verstanden als sichtbares Haupt einer sichtbaren Kirche, nur mit einer mehr oder

weniger erweichten Rechtfertigungslehre zusammen vertreten kann."

143 WA 4o I, 441,29

Cap. X.

1 van de Pol, op.cit., p. 16

2 vgl. hierzu die ausführliche Newman-Bibliographie in den vier Bänden der Newman-Studien.

3 vgl. Erich Przywara "Newman - möglicher Heiliger und Kirchenlehrer der neuen Zeit?", in N.-St. 3, pp 28-36

4 vgl. ibid., p. 28

5 vgl. ibid., p. 28

6 vgl. ibid., p. 28

7 "Notice" Newmans zu VM II, p.2, aus dem Jahre 1877.

8 vgl. Otto Karrer "Newmans Weg in die Kirche und sein Weg in der Kirche" in "Sentire Ecclesiam", Sammelband zum 6o. Geburtstag für Hugo Rahner, hg. von Jean Daniélou und Herbert Vorgrimler, Freiburg 1961, pp676-742; der zitierte Satz findet sich p. 685/686, Anm.5

9 vgl. Text zu Anm. 1o6 von Kap. IX

1o Just., p. 339/34o

11 O.Chadwick "The Mind of the Oxford-Movement", p.54

12 van de Pol, op.cit., p. 87; vgl. ferner ibid., p.192/193 "Dessen kann man vollauf versichert sein, daß kaum je eine Beschwerde gegen die römisch-katholische Kirche erhoben worden ist, die Newman nicht gekannt und die er in den ersten Jahren der Oxforder Bewegung nicht auch in voller Überzeugung geteilt hätte. Alle diese Beschwerden hat er mit gewissenhafter Begründung des öfteren in zahllosen Traktaten, Vorträgen und Untersuchungen des langen und breiten ausgeführt."

13 vgl. Otto Karrer in dem unter Anm. 8 angeführten Aufsatz, p. 685/686, Anm. 5

14 vgl. die Predigt "Jeroboam" in PVP, III, pp 71-88 aus dem Jahre 183o; die zitierte Stelle p. 87/88

15 vgl. O.Chadwick, op.cit., p. 43 "He enjoyed argument, was clever with the use of the argumentation ad hominem, and occasionally there is too much argument, too much cleverness." vgl. ferner ibid., p.61/62 "Newman was clever when it came to polemic, far too clever for the liking of some of his friends; and a man who is a good controversialist cannot help half-enjoying the battle. Somewhere deep down in Newman at this time of his life, was a feeling of pleasure, more perhaps at the justice and conviction of his own arguments than at conquest over an opponent."

16 Zu der Kontroverse Newmans mit Charles Kingsley vgl. Apol. pp 215-25o.

17 Ess.Crit.H. I, p. 295, hier zitiert nach van de Pol, op.cit., p.252/253.

Verzeichnis der häufig gebrauchten Abkürzungen

Apol.	=	Apologia pro vita sua
Arians	=	The Arians of the Fourth Century
Dev.	=	An Essay on the Development of Christian Doctrine
Dev.-Hae.	=	Die Entwicklung der christlichen Lehre
Gram.	=	An Essay in Aide of a Grammar of Assent
Just.	=	Lectures on the Doctrine of Justification
N.-St.	=	Newman-Studien
PPS Bd.I - VIII	=	Parochial and Plain Sermons
PVP Bd.I - VIII	=	Pfarr- und Volkspredigten
VM I u. II	=	The Via Media of the Anglican Church
PRE	=	Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche

LITERATURVERZEICHNIS

1. Als Quellen wurden verwendet:

a) im Originaltext

"Lectures on the Doctrine of Justification", ninth impression, London 1908.

"The Via Media of the Anglican Church, illustrated in Lectures, Letters and Tracts, written between 1830 and 1841", new impression, London 1901

Volume I "Lectures on the Prophetical office of the Church, viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism"

Volume II "Occasional Letters and Tracts"

"An Essay on the Development of Christian Doctrine", London 1890

"Parochial and Plain Sermons", Bd.I - VIII, London 1868

"The Arians of the Fourth Century", fifth edition, London 1883

"An Essay in Aide of a Grammar of Assent", new edition, London 1891

"Apologia Pro Vita Sua", new impression, London 1955, Everyman's Library No.636

b) in Übersetzungen

"Die Entwicklung der christlichen Lehre" (Essay on the Development of Christian Doctrine). Ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von Theodor Haecker, München 1922.

"Pfarr- und Volkspredigten" (Parochial and Plain Sermons). Gesamtausgabe der anglikanischen Predigten Newmans, eingeleitet und übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten, Band I - VIII, Stuttgart 1948-1956.

"Verlust und Gewinn" (Loss and Gain). Die Geschichte eines Konvertiten, ins Deutsche übertragen von Mater Ignatia Breme O.S.U., Wiesbaden 1924

c) in Auswahl-Ausgaben

Otto Karrer "Kardinal John Henry Newman. Die Kirche" Band I u. II, Einsiedeln Köln, 1945 und 1946

Matthias Laros "John Henry Kardinal Newman. Ausgewählte Werke", Band I - VIII, Wiesbaden 1922 - 1931.

Erich Przywara - Otto Karrer "John Henry Kardinal Newman. Christentum", ein Aufbau aus seinen Werken, zusammengestellt und eingeleitet von Erich Przywara, Übertragungen von Otto Karrer, Band I - IV, Freiburg 1922.

Werner Becker "John Henry Newman. Die Kirche und der Zustand der Welt." Auszüge aus "Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching, considered in twelve lectures addressed to the party of the religious movement of 1833", aus dem Jahre 1850, hg. und mit einer Einleitung versehen von Werner Becker, Freiburg 1949.

Theodor Haecker "John Henry Newman. Der Antichrist nach der Lehre der Väter", deutsch von Theodor Haecker, München 1951.

2. Zahlreiche Hinweise auf die für meine Arbeit so wichtigen Textstellen in den Werken Martin Luthers verdanke ich den leider ungedruckten Dissertations- und Habilitationsschriften meines verehrten Lehrers, Herrn Professor D.Steck (vgl. Verzeichnis der Sekundärliteratur). Hierzu wurden folgende Luther-Ausgaben benutzt:

"Dr. Martin Luthers sämtliche Werke", Erlangen und Frankfurt, 1832 ff (soweit erschienen, in 2.Aufl.)
Deutsche Schriften (Bd. 1 - 65), abgek. EA
Op.lat.var. argumenti (I - VIII), " EA v.a.
Op.ex.lat. (vol. 1 - 26), " EA vol.

"Kritische Gesamtausgabe der Werke Dr. Martin Luthers", Weimar 1883 ff, abgek. WA.

"Luthers Werke in Auswahl", hg. von Otto Clemen u.a., 8 Bände, Bonn und Berlin 1925 ff, abgek. Cl.

"Dr. Martin Luthers Briefwechsel", hg. von E.L. Enders u.a., 1884 ff, Bd. 1 - 48.

Ferner wurden verwendet:

Martin Luther "Vorreden zur Heiligen Schrift", durchgesehen und herausgegeben von Wilhelm Heinsius, München 1934.

3. Verzeichnis der verwendeten Sekundärliteratur

ALTHAUS Paul "Paulus und Luther über den Menschen", ein Vergleich, 3. erw. Aufl., Gütersloh 1958.

BECKER Werner "Zum Problem der Einheit von Leben und Werk bei John Henry Newman", in Miscellanea Erfordiana 12, Leipzig 1962, pp 291-313.

BECKER Werner - FRIES Heinrich "Cardinal Newman-Studien", Veröffentlichungen des Cardinal Newman-Kuratoriums (mit umfassenden Studien verschiedener Autoren), Bd. 1 - 4, Nürnberg 1948 - 1960.

BICKNELL E.J. "A theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England", third edition, revised by H.J.Carpenter, London 1955.

BIEMER Günter "Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman", Freiburg 1961.

BOEHMER Heinrich "Die Kirche von England und der Protestantismus", in Gesammelte Aufsätze, mit einem Geleitwort von Rudolf Boehmer, Gotha 1927, pp 69-128.

BUTLER Joseph "The Analogy of Religion natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature", a new and improved edition, London 1836.

CAMERON J.M. "John Henry Newman", published for the British Council, London o.J.

CHADWICK Owen "From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development", Cambridge 1957.

CHADWICK Owen "The Mind of the Oxford Movement", London 1960

FRIES Heinrich "Die Dogmengeschichte des fünften Jahrhunderts im theologischen werdegang von John Henry Newman", in "Das Konzil von Chalcedon", hg. von A.Grillmeier und H.Bacht, Bd.III, Würzburg 1954, pp 421-454.

FRIES Heinrich "John Henry Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition", in "Die mündliche Überlieferung", hg. von Michael Schmaus, München 1957, pp 63-122.

HOLTZMANN Heinrich Julius "Kanon und Tradition. Ein Beitrag zur neueren Dogmengeschichte und Symbolik", Ludwigsburg 1859.

IWAND Hans Joachim "Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre", 3.unveränderte Aufl., München 1959.

KARRER Otto "Newmans Weg in die Kirche und sein Weg in der Kirche", in "Sentire Ecclesiam", Sammelband zum 60.Geburtstag von Hugo Rahner, hg. von Jean Daniélou und Herbert Vorgrimler, Freiburg 1961, pp 676-742.

KOEHLER Walther "Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Bewußtseins", BD.II "Das Zeitalter der Reformation", Zürich 1951.

LÄPPLE Alfred "Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman", Teil I, München 1952.

LINK Wilhelm "Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie",hg.von E.Wolf und M.Mezger, München 1940.

LOEWENICH Walther von "Der moderne Katholizismus",3.Aufl., Essen 1956.

LOHSE Bernhard "Ratio und Fides.Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers",Göttingen 1958.

MAY John Lewis "Konvertit und Kardinal.Geist und Gestalt John Henry Newmans", 1.Aufl.,Wien 1948.

NIGG Walther "John Henry Newman",in "Prophetische Denker", Zürich 1957, pp 131 - 219.

PFLEIDERER Otto "Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825",Freiburg 1891.

POL W.H. van de "Die Kirche im Leben und Denken Newmans", Leipzig 1937.

SEYNAEVE Jaak "Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture", Louvain 1953.

SCHIFFERS Norbert "Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman",Düsseldorf 1956.

STECK Karl Gerhard "Kirche des Wortes oder Kirche des Lehramts?" in "Theologische Studien",hg.von Karl Barth und Max Geiger,Heft 66,Zürich 1962.

STECK Karl Gerhard "Kirche und Lehre bei dem jüngeren Luther", Dissertation (ungedruckt),Göttingen 1950.

STECK Karl Gerhard "Kirche und Lehre bei dem späteren Luther", Habilitationsschrift (ungedruckt),Göttingen 1952.

WARD A.W. and WALLER A.R. "The Cambridge History of English Literature",Volume XII The nineteenth century, 1 Cambridge 1953.

WARD Wilfrid "The Life of John Henry Newman",two volumes in one, new impression,London 1927.

WOLF Ernst "Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie",in "Evangelische Theologie" 9,1949/50, pp 298-308.

WOLF Ernst "Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht" in "Peregrinatio",München 1954, pp 81-112.

WOODWARD E.L. "The Age of Reform , 1815 - 1870",1938,pp 483 - 509; Bd.XIII der "The Oxford History of England", edited by G.N.Clark.

L e b e n s l a u f

Am ersten November 1936 wurde ich als Sohn des städtischen Angestellten Heinrich Eigelsheimer und seiner Ehefrau Martha, geb.Hofmann zu Frankfurt am Main geboren.Ich bin deutscher Staatsangehöriger.Seit Herbst 1947 besuchte ich das Leibniz-Gymnasium zu Frankfurt am Main-Höchst und bestand an dieser Schule am 1.März 1957 die Reifeprüfung.Mit dem Sommersemester 1957 begann ich das Studium der Evangelischen Theologie und der Romanischen Philologie an der Johann Wolfgang Goethe Universität zu Frankfurt am Main.Dort legte ich im Juli 1960 die Vorprüfung in Philosophie ab.

Bei den nachstehenden Professoren,Dozenten und Lehrbeauftragten habe ich hauptsächlich gehört: Prof.Dr.Dr.Allwohn, Prof.D.Bertram,Prof.Dr.Bornemann,Prof.Dr.Buck,Lektor Dagorne, Lektor Ferreiro-Alemparte,Prof.Dr.Gennrich,Prof.Dr.Gossen, Prof.Dr.Hirschberger,Prof.Dr.Monsheimer,Dr.Rahn,Lektor Renauld, Dekan Lic.Seesemann,Prof.Dr.Carlo Schmid,Prof.Dr.Skommodau, Prof.D.Steck,Prof.Dr.Weinstock,Wiss.Rat Dr.Widloecher, Prof.Dr.Zeller.

Die Anregung zu dem Thema meiner Dissertation verdanke ich Herrn Prof.D.Steck.

Frankfurt am Main,im Mai 1963
Hermann Eigelsheimer

Hermann Eigelsheimer